عورت، جنسی تفریق اور اسلام

لیلیٰ احمد

ترجمہ: خلیل احمد



عورت، جنسی تفریق

اور اسلام

لیلیٰ احمد

ترجمہ خلیل احمد

مشعل

آر-بی 5 ، سیکنڈ فلور، عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن، لاہور54600، پاکستان

مشعل بکس

عورت جنسی تفریق اور اسلام : لیلےٰ احمد
کاپی رائٹ: (C)انگریزی 1992 ییل یونیورسٹی
کاپی رائٹ (C)اردو 1995 مشعل
اردو ترجمہ: خلیل احمد
ناشر: (1)مشعل پاکستان
آر۔ بی 5' سیکنڈ فلور
عوامی کمپلیکس' نیو گارڈن ٹاؤن لاہور' پاکستان
ٹائٹل کی تصویر: ''احتجاج''۔ انجی افلاطون

فہرست

حصہ سوم

نئے مباحث

مقدمہ

مرد اور عورت کے باہمی تعلق کی صحیح تفہیم' دونوں کے حقوق و فرائض کا درست تعین انسانی تمدن کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ المیہ یہ ہے کہ ان مسائل پر ہونے والی بحث کا بڑا حصہ جذباتیت کا شکار ہے۔ عقلی انداز میں اس پر گفتگو بہت کم ہوئی ہے۔ اس کا ایک بڑا سبب فریقین کے مابین پائی جانے والی بداعتمادی ہے۔ مرد عورت کو حقیر' کم عقل' مکار' دھوکہ باز' اور پاؤں کی جوتی کہتے ہیں تو عورتوں نے مرد کو ناقابلِ اعتبار اور سرہانے کا سانپ قرار دیا ہے۔

عصر حاضر میں یہ سوال بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ عورت اور مرد مساوی ہیں یا عورت مرد سے کمتر ہے؟ اس سوال پر بہت زیادہ لکھا جا چکا ہے۔ اگر اس بحث کا منطقی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا زیادہ تر حصہ محض غلط مبحث پر مشتمل ہے۔ تاریخی اعتبار سے مردوں کا غالب نقطہ نظر یہی ہے کہ عورت مرد سے کمتر ہے۔ اس کمتری کے حق میں بہت سے دلائل دیئے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ عورت اور مرد کی فطرت جدا جدا ہے اس لئے عورت بعض کاموں کے لئے طبعاً ناموزوں ہے۔ یہ قانون فطرت کے عین ہے کہ عورت امور خانہ داری انجام دے اور مرد بیرونِ خانہ سرگرمیوں میں حصہ لے۔

کیا عورت اور مرد کے جداگانہ دائرہ کار کا تصور قانون فطرت ہے یا اس کا سبب کچھ اور ہے؟ یہ بات درست ہے کہ عورت اور مرد میں بعض حیاتیاتی امتیازات ہیں جس طرح دیگر جانوروں کے نر اور مادہ میں ہوتے ہیں۔ مگر ان حیاتیاتی امتیازات سے کیا یہ نتائج اخذ کرنا درست ہے کہ عورت اور مرد کی فطرت بھی جداگانہ ہے اور اسی بناء پر الگ دائرہ کار اور الگ الگ تعلیم و تربیت کی متقاضی ہے۔

ان سوالات کا جواب دینے سے پہلے یہ لازم ہے کہ ہم یہ سمجھ لیں کہ قانونِ فطرت کیا ہوتا ہے اور اس کے خصائص کیا ہوتے ہیں۔ قانون فطرت اس کائنات میں پائی جانے والی باقاعدگی کو بیان کرتا ہے۔ اس اعتبار سے فطری قوانین ناقابلِ تغیر ہوتے ہیں۔ انسان نہ تو انہیں توڑ سکتا ہے نہ ان کو نافذ کر سکتا ہے۔ یہ قوانین حقائق کو بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ وہ ہوتے ہیں اسی بناء پر ان کے جھوٹ یا سچ ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ یعنی اگر کوئی مزعومہ قانون حقیقت کو درست طور پر بیان کرتا ہے تو وہ سچ ہو گا بصورت دیگر غلط ہو گا۔

ان قوانین کے برعکس انسانی معاشرے کے نظم و ترتیب کو بیان کرنے والے قوانین فطری نہیں بلکہ معیاری ہوتے ہیں۔ یہ معیارات فطری قوانین سے جداگانہ خصوصیات کے حامل ہیں۔ ان معیارات کے نفاذ کی ذمہ داری انسانوں پر عائد ہوتی ہے۔ ہم انہیں اچھا یا برا صحیح یا غلط تو قرار دے سکتے ہیں مگر جھوٹ یا سچ نہیں کر سکتے۔ یہ معیارات حقائق کو بیان نہیں کرتے بلکہ ہمارے طرزِ عمل کے لئے رہنما اصول وضع کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ معیارات فطری نہیں بلکہ رسمی اور رواجی ہوتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ یہ انسانوں نے اپنی شعوری کوشش سے وضع کئے ہوتے ہیں۔ یہ معیارات انسانوں کے صدیوں پر محیط پر باہمی تعامل کا نتیجہ ہیں۔

اس موقع پر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ حقائق اور معیارات میں حائل خلیج کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے۔ حقائق بس حقائق ہوتے ہیں وہ نہ اچھے ہوتے ہیں نہ برے۔ اسی بنا پر اخلاقی اصول اور معیار حقائق سے اخذ نہیں کئے جا سکتے۔ مثلاً مساوات انسانی کے اصول کو لیجئے۔ اس اصول کی دلیل اس بات کو بنانا غلط ہو گا کہ چونکہ سب انسان مساوی پیدا ہوتے ہیں اس لئے وہ دیگر امور میں بھی مساوی ہوتے ہیں۔ انسان بس پیدا ہوتے ہیں مساوی یا غیر مساوی نہیں ۔ پیدائش کے وقت ہر بچہ بعض پہلوؤں سے دوسروں کے مساوی ہوتا ہے تو بعض دوسرے پہلوؤں سے غیر مساوی ہوتا ہے۔ انسانی مساوات کا تصور اصلاً ایک اخلاقی اصول ہے جس کے قبول اور نفاذ کی ذمہ داری ہمارے اوپر عائد ہوتی ہے۔ اسی طرح مرد اور عورت مساوی ہیں یا غیر مساوی۔ یہ اخلاقی فیصلہ ہے جس کی ذمہ داری ہم پر عائد ہوتی ہے نہ کہ فطرت پر۔ فطرت صرف مرد اور عورت کو پیدا کرتی ہے، انہیں مساوی یا

غیر مساوی پیدا نہیں کرتی۔ اس لئے فطرت کی بنیاد پر کئے جانے والا استدلال سرتاسر غلط ہے۔

عورت اور مرد کی مساوات کے نظریہ اور اس کے مضمرات پر افلاطون نے اپنے مکالمہ ریاست کی کتاب پنجم میں بحث کی ہے۔ افلاطون کے نزدیک مردوں کی معاشرے میں وہ حیثیت ہے جو گلے میں محافظ اور نگران کتے کی ہوتی ہے۔ یہاں سقراط ایک سوال اٹھاتا ہے۔ کیا کتوں میں نر اور مادہ کی تفریق ہوتی ہے؟ یا وہ سب کے سب شکار، نگہبانی اور دوسرے فرائض یکساں انجام دیتے ہیں؟ یا ایسا ہوتا ہے کہ ہم صرف نر کتوں کو تو گلے کی نگہداشت کے لئے چھوڑ دیں اور کتیوں کو یہ سمجھ کر گھر پر پڑا رہنے دیں کہ بچے دینا اور انہیں دودھ پلانا ان کے لئے بس کافی محنت ہے؟

گلاکن اس کا جواب دیتا ہے کہ نہیں، وہ تو سب یکساں ان کاموں میں شریک ہوتے ہیں، صرف اتنا فرق ہے کہ نر زیادہ مضبوط ہوتے ہیں اور مادہ ذرا کمزور۔

سقراط۔ اچھا بتاؤ کہ اگر جانوروں کو ایک سی ترتیب اور خوراک نہ دی جائے تو کیا وہ دونوں ایک ہی کام کر سکتے ہیں؟

گلاکن۔ نہیں

سقراط۔ چنانچہ اگر مردوں اور عورتوں کے فرائض ایک سے ہیں تو ان کی تعلیم اور تربیت بھی ایک سی ہونی چاہئے۔

گلاکن۔ جی ہاں

اس پر سقراط یہ کہتا ہے کہ مردوں کے لئے تو ورزش اور موسیقی کی تعلیم ہے تو کیا عورتوں کے لئے بھی یہی تعلیم مناسب ہو گی اور اگر مناسب ہو گی تو کیا یہ مضحکہ خیز نہیں ہوگا کہ عورت بھی کپڑے اتار کر مردوں کے ساتھ اکھاڑے میں ورزش کر رہی ہو۔ عاقل لوگ یقیناً اس جدت کا مذاق اڑائیں گے۔ اس موقع پر سقراط نے بہت پتے کی بات کی ہے۔ وہ ان معترضین کو یاد دلاتا ہے کہ بہت دن نہیں گزرے جب مردوں کا کپڑے اتار کر اکھاڑے میں ورزش کرنا بھی معیوب سمجھا جاتا تھا اور جب پہلے پہل کریٹ کے باشندوں نے اور اس کے بعد لیسی ڈی مونیا کے باسیوں نے اس رسم کو شروع کیا تھا تو اس زمانہ کے عاقلوں نے بھی اس کا اسی طرح مذاق اڑایا تھا۔ مگر جب ہم نے اس تبدیلی کو وجوہ پر غور کیا وہ یہ فیصلہ

کیا یہ تبدیلی بہتر ہے تب اس سے مضحکہ خیزی کا پہلو غائب ہو گیا' اور عقل کا بہترین کے حق میں فیصلہ غالب آ گیا۔ (اردو ترجمہ از ڈاکٹر ذاکر حسین)

اس بات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عورتوں اور مردوں کے جداگانہ دائرہ کار کا تصور فطرت کے کسی قانون پر مبنی نہیں بلکہ معاشرتی رسم و رواج اور عادت کا نتیجہ ہے۔ رسم اور عادت کا دستور ہے کہ وہ ہر غیر مانوس فعل کو ناممکن اور خلافِ فطرت قرار دے دیتی ہے۔ رائج الوقت رسوم و رواج پر غور وخوض اور ان کو بدلنے کی کوشش کو انتہائی معیوب سمجھا جاتا ہے۔ عقل غیر مانوس سے خوفزدہ ہونے کی بجائے اس پر غور وتامل کرتی ہے اور رائج طرز عمل کو ناقابلِ تغیر اور فطری تسلیم کرنے سے انکاری ہوتی ہے۔ عقل تعصب سے پاک' شواہد پر مبنی استدلال کی بنیاد پر اپنا فیصلہ صادر کرتی ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رسوم و رواج عورت کے دشمن اور عقل اس کی حامی ہے۔ عورت عقلی دلائل کی بناء پر مساوی سلوک کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اس خطرناک راستے کو بند کرنے کے لئے مردوں نے عورت کو ناقص العقل قرار دے دیا۔ ڈی ایچ لارنس نے کہا تھا کہ عورت اور مرد کی منطق میں فرق ہوتا ہے۔ مرد کی منطق عقل پر اور عورت کی منطق جذبات پر مبنی ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عورت جذبات سے ہٹ کر خالصتاً عقل کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اسی بنا پر عورت کا مزاج شاعری' ادب اور دیگر فنون لطیفہ کے لئے تو موزوں ہے مگر منطق' فلسفہ اور سائنس کے لئے غیر موزوں ہے۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ مغرب میں تحریک نسائیت کی اکثر علم برداروں نے اس موقف کو اپنا لیا ہے اور منطق' عقل اور معروضیت کو اپنا دشمن اور مردانہ غلبہ وتسلط کا آلہ قرار دینا شروع کر دیا ہے۔ روتھ گنز برگ نے جو امریکہ کی ایک یونیورسٹی میں فلسفہ کی استاد ہے Modus Ponens کو جو منطق کا ایک بہت بنیادی اصول ہے' مردانہ تخلیق اور عورتوں پر جبر کا ذریعہ کہا ہے۔ اس کے نزدیک استدلال کی یہ صورت مکمل طور پر مردانہ اور عورتوں کے لئے ناقابلِ فہم ہے کیونکہ اس کی اکثر طالبات کو اسے سمجھنے میں دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بلکہ وہ تمام تر علامتی منطق کو عورتوں کے لئے اجنبی قرار دے دیتی ہے۔

اگر اس تصور کو تسلیم کر لیا جائے کہ عورت اور مرد کی عقل اور منطق میں بنیادی فرق ہے تو عورتوں کی مساوات ثابت ہونے کی بجائے الٹا یہ ہو گا کہ عورتیں بعض کاموں

کے لئے غیر موزوں قرار پائیں گی۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ تاریخ میں بہت کم عورتیں فلسفی، سائنسدان اور ریاضی دان ہوئی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عورتوں کو بہت کم وہ تعلیم و تربیت حاصل کرنے کا موقع ملا ہے جو ان علوم کے لئے درکار ہے۔ معاشرتی دائرے میں عورت ہر وہ کام کر سکتی ہے جو مرد کر سکتا ہے۔ یعنی وہ ڈاکٹر، وکیل، انجینئر، سائنس دان، پروفیسر بننے کے لئے اسی طرح موزوں اور اہل ہے جس طرح مرد۔

یہ ایک عظیم تاریخی المیہ ہے کہ مردوں نے کبھی بھی عورت کی مساوی انسانی حیثیت کو تسلیم نہیں کیا۔ ان کے نزدیک عورت کی تخلیق کا واحد مقصد مرد کی جنسی خواہشات کی تسکین کرنا ہے۔ چنانچہ عورت پر لازم ہے کہ وہ اپنی تمام تر توجہ اپنے آپ کو بنانے سنوارنے پر مرکوز رکھے تا کہ مرد کے لئے زیادہ سے زیادہ جاذبِ نظر ہو، اس کو لبھا اور رجھا سکے۔ مرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ عورت کے لئے آرائش و زیبائش کا سامان فراہم کرے۔ جنسی لذت پر بھی مرد کا ہی حق تسلیم کیا گیا ہے۔ اس کے لئے مرد آزاد ہے کہ وہ جتنی عورتوں سے چاہے تمتع کر سکتا ہے۔ یک زوجگی کو خلافِ فطرت کہا گیا۔ یعنی مرد ایسا جانور ہے جو ہر چراگاہ میں چرنے کے لئے آزاد ہے۔ بادشاہوں کے حرم، لونڈیوں کی خرید و فروخت کے لئے بجنے والے بازار، اور طوائفوں کے بازار انہی تصورات کی پیداوار رہے ہیں کہ مرد جنسی تلذذ کی خاطر تنوع کا متلاشی رہا ہے۔

مردوں کے ان تصورات پر یوں تو عورتوں نے ہر دور میں احتجاج کیا ہے اور اپنے حقوق کی بات کی ہے مگر جدید مغربی تہذیب میں عورتوں نے اپنے مساوی حقوق، قانونی، ازدواجی، تعلیمی، معاشی کی خاطر بہت جدوجہد کی ہے اور بہت سے حقوق حاصل بھی کر لئے ہیں مگر اس ساری جدوجہد کا ایک منفی پہلو بھی ہے جو انسانیت کی تحریک کی صورت میں سامنے آیا ہے۔ اس تحریک کا ایک واضح سیاسی ایجنڈا ہے جس میں مرد دشمنی کا رنگ بہت نمایاں ہے۔ اس تحریک کے نتیجے میں ساٹھ کے عشرے میں امریکہ اور یورپ میں وہ طوفان اٹھا جسے جنسی انقلاب کا نام دیا گیا تھا۔ یہ طوفان اپنے ساتھ تمام اخلاقی تصورات کو بہا کر لے گیا اور معاشرہ اخلاقی اور صنفی انتشار کا شکار ہو گیا۔ جنسی جذبے کی بلاقید تسکین ایک نعرہ بن گئی۔ نسائیت کی علم برداروں نے عورت کے خود مکتفی ہونے کا اعلان کرتے ہوئے لیسبین ازم کا پرچار شروع کر دیا۔ یہ بات اگرچہ قابلِ بحث ہے کہ آیا لیسبین ازم اس تحریک کا جزو

لازم ہے یا نہیں۔ مگر اس تحریک کی ارکان کی اکثریت مرد دشمنی میں عورتوں کے باہمی جنسی تعلقات پر عمل پیرا ہے۔ اس جنسی انقلاب پر بھی تقریباً ربع صدی گزر چکی ہے اور اس کے ثمرات پر بحث جاری ہے۔ کیا عورت واقعی مساوی انسانی حیثیت کو منوانے میں کامیاب رہی ہے؟ کیا اسے جنسی استحصال سے نجات مل گئی ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ عورت کے لئے چوبیس گھنٹے کا کام' روزی کمانے کی مشقت بچوں کی تنہا پرورش' شب بسری کی خاطر ایک رات کے مہمان کی تلاش اور میزبانی' روح کو تسکین دینے والی اور شائد قائم رہنے والی محبت کی جستجو ہی اس انقلاب کا ثمر ہے۔

مغربی معاشرے کے اس اخلاقی اور جنسی بحران کا واحد سبب جنسی انقلاب کو ہی قرار دینا درست نہ ہوگا۔ مسئلہ در اصل یہ ہے کہ مغرب میں تقریباً ایک صدی سے اخلاقی قیود سے آزادی کے فلسفوں کا پرچار بہت زور شور سے کیا جا رہا ہے۔ بالخصوص فرائڈ نے اس بات پر بہت زور دیا کہ تہذیب کی عائد کردہ پابندیاں انسانی شخصیت کی نشوونما میں رکاوٹ اور بہت سے نفسی عوارض کا باعث ہیں۔ یہ پابندیاں انسان کے فطری داعیات کی تسکین کی راہ میں حائل ہوتی ہیں۔ شخصیت کی نشوونما کے لئے لازم ہے کہ خیر و شر' نیکی بدی' گناہ و ثواب کے تمام تصورات کو بالائے طاق رکھ دیا جائے اور فطری داعیات کی تسکین کی راہ میں حائل ہر رکاوٹ کو دور کر دیا جائے۔ فرائڈ کے انہی خیالات کی بنا پر فان ہائک نے اسے تہذیب انسانی کو منہدم کرنے والا کہا ہے۔ تہذیب کی شاہرہ پر انسان کا سفر اسی وقت شروع ہوا تھا جب اس نے فطری داعیات پر کنٹرول کرنا شروع کیا تھا۔ ہر جذبے اور داعیے کی فوری تسکین کی خواہش انسان کو تہذیب سے قبل کے دور میں واپس لے جانے والی ہے۔ مغربی معاشرے کا بحران بڑی حد تک انہی فلسفوں کا پیدا کردہ ہے۔ مرد تو ہمیشہ سے ہی خواہشات کا اسیر رہا ہے۔ اب عورتوں نے بھی یہی راستہ اختیار کر لیا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ پائیدار' ایثار و قربانی پر مبنی انسانی تعلقات قصہ پارینہ بن چکے ہیں۔ ہر مرد و زن ہر لحظہ لذت اندوزی کا متلاشی ہے۔ تمام توانائیاں اس لذت اندوزی میں جدت اور تنوع پیدا کرنے پر صرف ہو رہی ہیں۔ ایریکا ژونگ کے ناول اس کی نمایاں مثال ہیں۔

ہمارے اپنے معاشرے میں عورت بے اندازہ زیادتیوں اور ناانصافیوں کا شکار ہے۔ نہ ان کے دینی حقوق تسلیم کئے جاتے ہیں نہ دنیاوی۔ جاگیردارانہ معاشرہ عورت سے

بھیڑ بکری جیسا سلوک کرتا ہے۔ شادی میں بھی عورت کی رضا اور پسند نا پسند کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی ہے۔ اسے جس کھونٹے سے جی چاہا باندھ دیا۔ وراثت میں بھی اس کا حق تسلیم نہیں کیا جاتا نہ اس کا حصہ ادا کیا جاتا ہے۔ سندھ میں ایک انتہائی قبیح رسم جاری ہے۔ عورتوں کو وراثت سے محروم کرنے کے واسطے ان کا قرآن سے نکاح کر دیا جاتا ہے۔ عورتوں کو تعلیم دلانا بھی معیوب سمجھا جاتا ہے۔

ستم یہ ہے کہ اس رویہ کے حق میں مذہب کی سند پیش کی جاتی ہے۔ ہمارے ہاں آج بھی عورتوں کی تعلیم و تربیت کے لئے بہشتی زیور ایک مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ اس کتاب کے مطابق عورت کو انسان سمجھنا ہی دشوار ہے چہ جائیکہ اس کے حقوق کی بات کی جائے۔ پاک و ہند کے علما نے اسلام کی جو تعبیر اختیار کی ہے اس کے مطابق عورت سات پردوں میں چھپا کر رکھی جانے والی چیز ہے۔ اسی لئے ہمارے ہاں عورت کی پاکیزگی اور عفت کو بیان کرنے کی خاطر یہ جملہ عام بولا جاتا ہے کہ اس پر سورج کی بھی کبھی نظر نہیں پڑی۔ چنانچہ اگر اس پر کسی غیر محرم کی نظر پڑے گی تو فتنہ پیدا ہونا لازمی ہے۔ بلکہ فتنہ پیدا ہونے کے لیے عورت پر نظر پڑنا بھی ضروری نہیں اس کی تحریر پر بھی نظر پڑنے سے فتنہ پیدا ہوسکتا ہے۔ بہشتی زیور کے مصنف کے نزدیک اگر کوئی عورت لکھنا جانتی ہو تو وہ کسی دوسری عورت کو خط لکھ کر نہ دے کیونکہ اس طرح اس کی تحریر پر غیر محرم کی نظر پڑے گی جس سے فتنہ پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ ان کے خیال میں عورتوں کی تھوڑا بہت پڑھنا تو سکھانا چاہئے تاکہ وہ قرآن حکیم پڑھ سکیں مگر لکھنا نہیں سکھانا چاہئے کیونکہ اس طرح وہ آشنائی گانٹھنا شروع کر دیں گی۔ جن لوگوں کی پرواز خیال بس اتنی ہی ہو کہ اگر عورت کو لکھنا آتا ہو تو وہ ضرور کسی آشنا کو خط لکھے گی تو وہ سدفتنہ کے لئے عورت پر ہر باب بند کر دینے کو عین شریعت قرار دیں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا بہشتی زیور میں بیان کردہ تصور ہی حقیقی اسلامی تصور ہے یا یہ تصور مخصوص معاشرتی صورتِ حال کے پسِ منظر میں کی گئی ایک تعبیر ہے۔ کیا اس مسئلے پر قرآن کی کسی دوسری تعبیر کی گنجائش موجود ہے؟

جس کتاب کا اردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے اس کی مصنفہ لیلیٰ احمد نے مسلمان معاشرے میں عورت کے مقام و مرتبہ پر تاریخی تناظر میں بڑی سنجیدہ اور عالمانہ بحث کی ہے

فاضل مصنفہ کا یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ مسلمان مفسرین نے عجمی معاشروں میں رائج تصورات کے زیرِ اثر قرآن کی تشریح کی ہے۔ اس طرح قرآن نے مساوات اور عدل کے جن تصورات کو پیش کیا تھا' ان کی جگہ عدم مساوات اور ناانصافی پر مبنی تصورات رواج پا گئے۔

البتہ فاضل مصنفہ نے اسلام کے نقطہ نظر اور مسلمانوں کے طرزِ عمل میں حائل فرق کو ملحوظ نہیں رکھا۔ یہ بات انہوں نے تسلیم کی ہے کہ قرآن نے مرد اور عورت کی مکمل روحانی مساوات پر زور دیا ہے۔ اس کے باوجود یہ کہنا بہت عجیب معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے عورت کو کم تر مقام دیا ہے۔ اسلام کا حقیقی نقطہ نظر سمجھنے کی خاطر ہمیں قرآن حکیم کو ہی بنیاد بنانا پڑے گا۔ تاریخی روایات کو قرآن پر حکم بنانا اور ان کی مدد سے مطالب کا تعین کرنا درست نہیں ہے۔ بدقسمتی سے ہماری کتابوں میں موضوع اور ضعیف روایات کی اتنی بھرمار ہے کہ ان کی بنا پر اسلام کا چہرہ داغدار بنانا بہت آسان ہو جاتا ہے۔ مستشرقین نے آج کل یہی طریقہ اپنایا ہوا ہے۔ وہ جس اسلام کو دنیا کے سامنے پیش کر رہے ہیں وہ زیادہ تر اسی قسم کی روایات پر مبنی ہوتا ہے۔ فاضل مصنفہ نے بھی زیادہ تر ایسی ہی روایات سے استشہاد کیا ہے۔ دوسری طرف یہ واضح نہیں ہوتا کہ مصنفہ کی مساوات سے کیا مراد ہے؟ مساوات کا ایک ہی قابلِ عمل مفہوم ہو سکتا ہے اور وہ ہے قانونی مساوات۔ یعنی قانون کی نظر میں سب مساوی ہوں گے' سب سے یکساں سلوک ہو گا۔ قانون کسی سے امتیاز نہیں برتے گا۔ باقی دائروں میں انسان کبھی مساوی نہیں ہو سکتے۔ معاشی مساوات کا نعرہ ایک فریب تھا اور اب انسان اس فریب سے بخوبی آگاہ ہو چکے ہیں۔ انسانی معاشرہ تقسیم کار کے اصولوں پر قائم ہوتا ہے۔ مختلف لوگ مختلف کام سرانجام دیتے ہیں۔ وہ اپنے پیشے کی بنیاد پر شرف انسانی میں کم یا زیادہ نہیں ہوتے۔ یہ غلط تصور چونکہ صدیوں سے رائج ہے کہ بعض کام صرف شرفا کے لائق ہیں اور اسی بنا پر بعض کاموں کو دوسرے بعض کاموں کے مقابلہ پر افضل قرار دیا جاتا ہے۔ اور ان کاموں کے کرنے والے زیادہ مقام و مرتبہ کے حق دار گردانے جاتے ہیں۔

اب عورت اگر گھر سنبھالتی ہے اور بچوں کی پرورش کرتی ہے تو یہ تقسیم کار کے اسی اصول پر مبنی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ عورت کا فطری مقام گھر ہے یا یہ فطرت کا تقاضا

ہے کہ عورت صرف امور خانہ داری انجام دے سکتی ہے۔ نہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بچوں کی پرورش کرنا کوئی کم تر درجے کا کام ہے۔ بلکہ غور کیا جائے تو یہ کام معاشی سرگرمی سے کہیں زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ انسانی تہذیب کی ترقی اور بقا میں خاندان کا کردار انتہائی اہم ہے۔ تہذیب کا مستقبل اسی بات پر منحصر ہے کہ ہم اپنے بچوں کی تعلیم وتربیت کس طرح کرتے ہیں۔ ان کے اندر اعلیٰ انسانی اقدار کا شعور کتنا راسخ کرتے ہیں۔ آج مختلف معاشرے جس بحرانی کیفیت کا شکار نظر آتے ہیں اس کا بڑا سبب اس اہم ذمہ داری سے پہلوتہی ہے۔ اب یہ گمان کیا جاتا ہے کہ انسانی بچے کو کسی مدد اور رہنمائی کی ضرورت نہیں وہ خود بخود دیگر جانوروں کے بچوں کی مانند پل کر بڑا ہو جائے گا۔ یہ صحیح ہے کہ انسان کا حیاتیاتی وجود تو اس طرح مکمل ہو جائے گا مگر اس کا ثقافتی وجود بالکل نشوونما نہیں پا سکے گا۔ آج ہمیں ثقافتی اور اخلاقی اعتبار سے تہی جس قدر انسانوں سے واسطہ پڑتا ہے اس کا بڑا سبب مناسب خاندانی تربیت کا میسر نہ آنا ہے۔

قرآن حکیم کے مطابق مرد اور عورت ایک دوسرے کے حریف نہیں بلکہ زوج ہیں دونوں کی تخلیق ایک ہی نفس سے ہوئی ہے اس لئے دونوں باہم مل کر ایک مکمل اکائی بناتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ انسان ہونے کے ناطے دونوں ہر اعتبار سے مساوی ہیں۔ اپنے اعمال کے لئے یکساں طور پر ذمہ دار اور جواب دہ ہیں۔ دونوں کے اعمال کا عذاب وثواب بھی یکساں ہے۔

البتہ معاشرتی زندگی میں اسلام نے تقسیم کار کے اصول کے تحت مرد اور عورت دونوں کے لئے بعض ذمہ داریوں کا تعین کیا ہے اور انہی کے حوالے سے دونوں کے حقوق و فرائض کا تعین کیا ہے۔ عائلی زندگی میں عورت کی کفالت مرد کے ذمہ ڈالی گئی ہے۔ قرآن حکیم میں مردوں کو عورتوں کا قوام کہا گیا ہے۔ ہمارے مترجمین اور مولویوں نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ مرد عورتوں پر حاکم ہیں۔ قوام کا لفظ عربی زبان میں نگرانی' کفالت' تولیت' سب مفاہیم میں استعمال ہوتا ہے۔ آیت کا یہ مفہوم لینے میں کوئی امر مانع نہیں کہ خاوند بیویوں کے کفیل ہیں یعنی بیوی کی معاشی کفالت خاوند کی ذمہ داری ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا

کہ عورت مرد سے کسی درجہ میں کم ہو گئی ہے یا وہ خود کسی معاشی سرگرمی میں شریک نہیں ہو سکتی۔

آج کی دنیا میں مسلمان دانشوروں پر یہ بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ قرآن کے حقیقی اور صحیح مطلب کو سمجھنے کی سعی کریں اور اپنے نتائج فکر کی پوری قوت کے ساتھ پیش کریں۔ اس طرح بحث و تمحیص کے ذریعہ ہم صدیوں سے رائج غلط افکار سے چھٹکارا پانے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ موجودہ کتاب اپنی بعض خامیوں کے باوجود سنجیدہ فکر لوگوں کے لئے فکر کے بہت سے دریچے وا کرے گی۔

ساجد علی،
شعبہ فلسفہ
جامعہ پنجاب، لاہور

تعارف

میں نے اس کتاب کا آغاز اس خیال سے کیا تھا کہ مشرق وسطیٰ کی عرب تاریخ میں عورتوں کے حالات اور ان کی زندگی کے بارے میں میسر معلومات اور بصیرتوں کو مجتمع کیا جائے۔ جب میں نے اس کتاب سے متعلق تحقیق شروع کی (قریب قریب دس سال قبل) تو عرب یا مسلم تاریخ میں عورتوں کے عمومی حالات کے بیان میں صرف وکیے والدر (Weihke Walther) کی ''اسلام اور عورت'' جیسی کتابیں ہی دستیاب تھیں۔ یہ ایک پرکشش وضاحتی کتاب تھی جو تجزیاتی کی نسبت روایتی زیادہ تھی۔ یہ کتاب تاریخ میں عورتوں کے ان تناظرات سے کم ہی علاقہ رکھتی تھی جن کا تعلق تاریخ میں مغربی عورت اور کسی حد تک عرب عورت کی موجودگی سے ہے اور جس پر معاصر خامی نسواں (Feminist) محققین ریسرچ کر رہے ہیں۔ اور جن کی تحقیق سامنے آنے لگی ہے۔

مجھے جلد ہی یہ احساس یہ ہو گیا کہ آخر کار میرا کام اتنا آسان نہیں اور یہ کہ زیادہ صاف طور پر کہا جائے تو مشرق وسطیٰ کی عرب تاریخ کے مختلف ادوار میں عورتوں کے مادی حالات کے بارے میں حالیہ معلومات کو بالاختصار پیش کرنے کے بجائے اس کتاب کی توجہ کا مرکز عورتیں اور صنفی تفریق ہونا چاہیے۔ ابتدائی مسلم معاشروں میں وضع کی گئی تعبیروں، اداروں اور طرزِ فکر انے ان معاشروں میں عورتوں کے مقام کا تعین کرنے میں مرکزی کردار ادا کیا ہے۔ اسلام پسند تحریکوں کی موجودہ بڑھتی ہوئی قوت، جو اصل اسلامی مباحث میں طے کئے گئے قوانین اور دستوروں کے دوبارہ نفاذ کی حامی ہے، عورتوں اور صنفی تفریق کے بارے میں اور اس ورثے کی تفتیش و تحقیق کو زیادہ ضروری اور زیادہ اہم بنا دیتی ہے۔

دوسرے عوامل نے مجھے اس بات کا احساس دلایا کہ مشرق وسطٰی کی عرب عورتوں کے اس مطالعے کو عورتوں کے بارے میں مباحث اور ان میں اختلافات اور تبدیلیوں کو اپنی توجہ کا مرکز بنانا چاہئے۔ معاصر عرب دنیا میں اسلام پسندوں اور سیکولر عناصر کے درمیان جاری بحثیں' پردے کی وکالت کرنے والے اور اس کے مخالفین' پردے اور عورتوں کے مسئلوں پر بحثوں کے انداز (بظاہر تو یہ سیاسی مفہوم اور حوالوں کے حامل تھے' گرچہ' کم از کم دیکھنے میں' ان کا عورتوں کے ساتھ کوئی تعلق نہیں بنتا تھا) اس مسئلے کو ایک مرتبہ پھر سامنے لے آئے ہیں۔ اسی طرح' مغرب میں عرب عورتوں پر جس انداز میں بحث کی جاتی ہے' چاہے عام ذرائع ابلاغ میں ہو یا علمی اداروں میں' اس سے بھی اس بات کی اہمیت اجاگر ہوتی ہے کہ ان مباحث کو مزید تحقیق کا مرکز بننا چاہیے۔ پھر یہ خیال بھی ہے کہ درحقیقت ایسی بحثیں عورتوں کے مباحث کے ذریعے سے دوسرے معاملات پر توجہ حاصل کرنے کے لئے کی جاتی ہیں' جیسے کہ اسلام اور عرب ثقافت کی خوبیاں اور خامیاں ظاہر کرنے کے لئے۔

اس قسم کے مباحث مخصوص معاشروں میں مخصوص مرحلوں پر تشکیل پاتے ہیں اور مخصوص معاشروں اور مخصوص مرحلوں کو تشکیل بھی دیتے ہیں۔ مشرق وسطٰی کے اسلامی معاشروں میں عورتوں اور صنفی تفریق کے بارے میں مباحث کی تفتیش کا مطلب ہے ان معاشروں کا مطالعہ جن میں ان کی جڑیں پیوست ہیں' اور بالخصوص ان طور طریقوں کا مطالعہ جن میں صنفی تفریق ان معاشروں میں سماجی طور پر' اداروں کی حیثیت میں' اور زبانی طور پر ظہور پاتی ہے۔ اس سلسلے میں پہلا قدم یہ تھا کہ تاریخ میں عورتوں کے کردار اور ان کے بارے میں مباحث اور سماجی اور معاشی حالات کی کچھ نقشہ گری کی جائے۔ یہ بذاتہ ایک بہت بڑا کام تھا۔ مسلم معاشروں میں عورتوں کی تاریخ اور صنفی تفریق کے اظہار کے بارے میں علم ابھی تک ابتدائی حالت میں ہے' اگرچہ ۱۹۸۰ء کی دھائی کے آخر میں اس شعبے میں نئی تحقیق کا چشمہ پھوٹا ہے۔ تاہم' انیسویں صدی سے قبل کے ادوار کے مطالعے غیر متعلق جدا جدا مسائل اور منتشر گروہوں سے متعلق ہیں اور یوں چند نکات یا لمحات پر تو روشنی ڈالتے ہیں لیکن ایک بڑے طرزِ عمل یا ضابطوں کی کوئی خبر نہیں دیتے۔

مسلم معاشروں میں عورتوں اور صنفی تفریق کے اظہار کی تاریخ کو کھود نکالنا اور مجتمع

کرنا اس منصوبے کا پہلا اور بڑا حصہ تھا۔ یہ تاریخ کے ایسے منطقے تھے جو مشرق وسطیٰ سے متعلق محققوں کی نظر سے زیادہ پوشیدہ ہی رہے۔ تاریخی طور پر بھی اور جغرافیائی طور پر بھی تحقیق کا یہ سارا میدان ازروئے امکان بہت وسیع تھا۔ لیکن میں نے اس تحقیق کے لئے جو واضح خاکہ تیار کیا تھا اس نے تاریخی اور جغرافیائی حدود کے تعین میں میری رہنمائی کی۔ اس خاکے میں عورتوں اور صنفی تفریق سے متعلق اصل اسلامی مباحث کی شناخت اور کھوج' اور مشرق وسطیٰ میں عورتوں کے بارے میں جدید مباحث کی بنیادوں کی تلاش شامل تھی۔

عرب مسلم مشرق وسطیٰ کی وسیع حدود کے اندر' بالخصوص کچھ خاص معاشروں میں' اور تاریخ کے کچھ خاص مرحلوں پر' اصل مذہبی مباحث کی غالب رواجی اصطلاحات تشکیل پائیں اور اداروں کی حیثیت میں اور قانونی طور پر تکمیل کو پہنچیں۔ لہٰذا' یہی معاشرے اور مرحلے ہیں جنھیں اس مطالعے کا مرکز بننا چاہئے۔ اس لحاظ سے طلوع اسلام کے وقت کا عرب اور اس کے فوراً بعد کے دور کا عراق اہم قرار پاتے تھے۔

اصل اسلامی مباحث کی بنیادوں پر پڑنے والے اثرات کو سمجھنے کے لئے ابتدائی اسلامی معاشروں کے پیش رو اور ملحقہ معاشروں میں صنفی تفریق کے تصورات کی کچھ تحقیق بھی ضروری تھی۔ ان کا ایک جائزہ اضافی مناسبت کا حامل تھا کیونکہ معاصر اسلام پسند استدلال' جس کے مطابق اسلام کے قیام نے عورتوں کی حالت میں بہتری پیدا کی' تقابل کے طور پر ان ابتدائی اور ہمسایہ معاشروں کا حوالہ دیتا ہے۔

یہ علاقہ دنیا کے نہایت قدیم معاشروں پر مشتمل ہے لیکن ان میں سے چند ایک میں ہی صنفی' تفریق کی تنظیم کا باضابطہ تجزیہ کیا گیا ہے۔ آنے والے صفحات میں جن علاقوں کا جائزہ لیا گیا ہے' بعض اوقات نہایت اختصار کے ساتھ اور صرف نمایاں خطوط کی طرف اشارے کی غرض سے یا اسلامی طرز سے مشابہت دکھانے کے لئے۔ ان میں میسو پوٹیمیا' یونان' مصر' اور ایران شامل ہیں۔ ان کا انتخاب علاقے میں ان کی اہمیت اور اثر ونفوذ' اسلامی نظام سے ان کی مناسبت' اور معلومات کی دستیابی' اور ایسی ہی دوسری گوناگوں وجوہات کی بنا پر کیا گیا ہے۔

مشرق وسطیٰ کے مسلم معاشروں میں عورتوں اور صنفی تفریق سے متعلق مسئلوں کی تشکیل اور تکمیل کے اہم مرحلے' زیادہ جدید ادوار میں' استعماریت کے زیرِ اثر اور ہم رکاب

اتھل پتھل میں وقوع پذیر ہوئے' اور درحقیقت ابھی تک ان کے زیرِ اثر ہیں۔ اس ضمن میں تبدیلی کے عمل اور صنفی تفریق کے مفہوم سے متعلق کشائش کی اہم کٹھالی مصر رہا ہے۔ یہ کشاکش انیسویں صدی سے مصر اور دوسرے مسلم عرب معاشروں میں بار بار سر اٹھاتی رہی ہے۔ بیشتر صدیوں میں مصر میں ہونے والی تبدیلیاں عرب دنیا میں ہونے والی تبدیلیوں کا پیش خیمہ اور آئینہ دار بنیں' چنانچہ جدید دور کے حوالے سے موجودہ تحقیق مصر ہی کو توجہ کا مرکز بناتی ہے۔ مسلم تاریخ میں اصل یا اہم مباحث کے ارتقاء میں کونسے مرحلوں اور معاشروں نے مرکزی یا مثالی کردار اختیار کیا اس کا تعین اسی بات سے ہوتا ہے کہ کن معاشروں کو توجہ کا مرکز بنایا گیا ہے۔

آئندہ صفحات میں پیش کی جانے والی معلومات عبوری اور ابتدائی ہیں اور بہت سی صورتوں میں مشرق وسطیٰ کی مسلم تاریخ میں اہم مرحلوں پر عورتوں اور صنفی تفریق کے بارے میں ایک تناظر فراہم کرنے کی پہلی کوشش کا درجہ رکھتی ہیں۔ حصہ اول میں طلوع اسلام سے قبل کے کچھ مثالی معاشروں میں صنفی تفریق سے متعلق رواجوں اور تصورات کا خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اس خطے میں گزشتہ تہذیبوں کے ساتھ اسلامی تہذیب کے تسلسل کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسلام کی تاریخوں میں اس سے متعلق بیانات عام طور پر مل جاتے ہیں۔ ایرالیپسڈس (Ira Lapidus) کی ''اسلامی معاشروں کی تاریخ'' بتاتی ہے کہ خاندان اور خاندانی برادری ان بہت سے اداروں میں سے تھیں جو اسلام کو وراثت میں ملے اور اسلام نے انھیں جاری رکھا۔ ان میں سے دوسرے ادارے ''زرعی اور شہری معاشرے' بازاری معیشتیں' توحید پسندانہ مذاہب'' تھے۔ لیپڈس نے اس بات پر بھی غور کیا ہوگا کہ توحید پسندانہ مذاہب جو اسلام کو ورثے میں ملے اور اسلام نے ان کی تصدیق کی' ایک خدا کی عبادت کا حکم دیتے تھے' جس کو صیغہ مذکر سے مخاطب کیا جاتا تھا۔ یہ معاشرے اپنے سماجی اور مذہبی نقطہ نظر کے اہم ترکیبی عناصر کی حیثیت سے پدری خاندان اور عورت کی محکومیت کو درست قرار دیتے تھے۔ یہودیت اور عیسائیت' اور زرتشتی مذہب بازنطینی اور ساسانی سلطنتوں کے مروج مذاہب تھے جو کہ طلوع اسلام کے وقت اس خطے کی دو بڑی طاقتیں تھیں۔ مذہب اور خاندان کی ایک ایسی قسم مدون و مروج کرنے میں' جو کہ ملحقہ خطے میں پہلے سے موجود تھی' اسلام نے عرب

میں کثیر دیوتائی مذہب کو تین عظیم دیویوں اور شادی کی مختلف النوع رسموں سمیت (جو پدری خاندان کے رواجوں تک محدود نہیں بلکہ اس پر شامل تھیں) موقوف کر دیا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام نے ایک ایسا انقلاب برپا کیا جس نے عرب کی معاشرتی و مذہبی بصیرت اور صنفی تفریق کی تنظیم کو بقیہ مشرق وسطیٰ اور بحیرہ روم کے خطوں سے ہم آہنگ کر دیا۔

اسلام نے اس خطے میں پہلے سے موجود روایتوں کے ساتھ خود کو کھلے طور پر اور احتیاط کے ساتھ جوڑے رکھا۔ اسلام کے مطابق حضرت محمدﷺ عیسائی روایت کے ہی ایک پیغمبر ہیں اور بائبل میں پائی جانے والی بہت سی حکائتیں بشمول تخلیق آدم اور ہبوط آدم وغیرہ کسی نہ کسی صورت قرآن میں شامل ہوئیں۔ نتیجتاً جب اسلام ملحقہ علاقوں کو ایک مرتبہ فتح کر چکا تو اسلامی حیات وفکر میں ان عیسائی اور یہودی آبادیوں کی مذہبی اور سماجی روایات غیر محسوس طور پر شامل ہوگئیں۔ مثلاً (صرف ایک مثال یہ دکھانے کے لئے کہ مذہبی جذب و قبول کتنی آسانی اور پوشیدہ طور پر واقع ہوسکتا ہے) انسان کے تخلیق کے بیان میں قرآن اس بات کا کوئی اشارہ نہیں دیتا کہ پہلا جوڑا کس ترتیب سے تخلیق کیا گیا نہ ہی یہ کہتا ہے کہ حضرت حوا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا کی گئیں۔ تاہم مسلم فتوحات کے بعد کے دور میں تحریر کئے جانے والے اسلامی روایتی ادب میں حضرت حوا کو یقینی طور پر حضرت آدم کی پسلی سے پیدا شدہ بتایا گیا ہے۔ مسلم عورتوں کا پردہ اختیار کرنا بھی مفتوح لوگوں کے دستور کے غیر محسوس جذب وقبولیت کے ایسے ہی عمل کے ذریعے واقع ہوا۔ ساسانی معاشرے میں پردہ عام دستور تھا اور طلوع اسلام کے وقت مشرق وسطیٰ اور بحیرۂ روم کے عیسائی علاقوں میں عورتوں اور مردوں کی علیحدگی اور پردے کا بہت رواج تھا۔ حضرت محمدﷺ کی زندگی کے دوران اور وصال کے قریب صرف ازواج مطہرات ہی وہ مسلم عورتیں تھیں جن کے لئے پردہ ضروری تھا (دیکھئے باب ۳)۔ حضورﷺ کی وفات اور ملحقہ علاقوں کی مسلم فتح کے بعد جہاں اعلیٰ طبقے کی عورتیں پردہ کرتی تھیں جذب وقبولت کے عمل کے ذریعے (جسے کسی نے بھی ابھی تک زیادہ تفصیل سے نہیں کریدا ہے) اعلیٰ طبقے کی مسلم عورتوں میں چادر لباس کا ایک عام حصہ بن گئی۔

عورتوں اور صنفی تفریق سے متعلق خیالات کے ضمن میں اسلام میں کیا چیز یکتا، خاص یا اصلی ہے یا نہیں ہے یہ سوال پہلے ہی الجھاؤ کا شکار ہو چکا ہے۔ یہ بھی عیاں ہے کہ صنفی تفریق کے سماجی مفہوم اور عورتوں سے متعلق تصورات، جو مشرق وسطیٰ میں اسلامی فتوحات کے وقت اخذ کئے گئے تھے، وہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں متشکل ہونے والے اسلامی تصورات اور سماجی رواجوں کی بنیادوں میں نہ صرف سرایت کر گئے بلکہ ان کی تشکیل میں ممد و معاون بھی بنے۔ یہ تمام حقائق اس بات پر زور دیتے ہیں کہ صنفی تفریق کے اسلامی تعین کو وسیع تر مشرق وسطیٰ کے متغیر ضابطوں اور رواجوں کے تناظر میں سمجھا جائے اور عورتوں سے متعلق اسلامی اداروں اور رسوم و رواج کی تشکیل میں مفتوحہ معاشروں کے حصے کو بھی نظر میں رکھا جائے۔ حتیٰ کہ اس ضمن میں ان رسوم و رواج کی پرکھ بھی ضروری ہے جنھیں اصلاً اسلامی سمجھا جانے لگا ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر کسی حد تک یہ ضروری تھا کہ ابتدائی اسلام میں تشکیل پانے والے رواجوں کو اسلام کے پیش رو اور ملحقہ معاشروں کے رواجوں سے ملا کر دیکھا جائے اور اس طرح اسلامی رواجوں کو اس خطے کے رواجوں کے طرز سے منسوب کیا جائے۔ اگر اس وسیع طرز عمل کو پورے طور پر نظر انداز کر دیا جائے تو یہ شہادت کو مسخ کرنے کے مترادف ہوگا، کیونکہ اس طرح اسلامی رواج غلط طور پر الگ تھلگ ہو جائیں گے، اور اس طرح یہ سمجھا جائے گا کہ ان معاملات پر اسلامی نقطۂ نظر مخصوص یا بے مثال ہے۔ (تاہم اس علاقے میں زبانوں اور ثقافتوں کی دولت اور تنوع اور علوم کی رنگا رنگی، زبانوں کی خصوصی مہارت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے ایسے علوم کی وجہ سے، جن کی مدد سے مختلف ثقافتوں کی چھان بین کی جاتی رہی ہے، محققین اس خطے کے اسلامی اور دوسرے معاشروں کو علیحدہ، خود مکتفی معاشروں کے طور پر سمجھنے کی طرف مائل رہے ہیں)۔ لہٰذا، ہمارے لئے فطری طور پر کچھ ابتدائی اور ہم عصر ثقافتوں میں رسوم و رواج کا ایک خاکہ پیش کرنا اہمیت کا حامل تھا۔ لیکن غیر اسلامی اور غیر عرب ثقافتوں کی بحث میں میرا تمام تر انحصار ثانوی ذرائع پر ہی ہوگا۔

حصہ دوم طلوع اسلام کے وقت کے عرب سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں ان تبدیلیوں کا پتہ لگایا گیا ہے جو طلوعِ اسلام کے وقت اور وسیع تر مشرق وسطیٰ میں اس کے

پھیلاؤ کے ساتھ وقوع پذیر ہوئیں۔ پھر کلاسیکی عہد کے عراقی معاشرے میں عورتوں اور صنفی تفریق سے متعلق نظری اور سماجی ضابطوں کا کھوج لگایا گیا ہے۔ یہ ایسا علاقہ اور عہد ہے جس میں عورتوں کے بارے میں اسلامی مباحث زیادہ نظر آتے ہیں۔ یہ حصہ صنفی تفریق کے کلاسیکی اسلامی ضابطے کے سماجی' معاشی اظہار کے نمایاں خدوخال' اور جدید دور سے قبل کے معاشروں میں عورتوں کی زندگی پر اس ضابطے سے مرتب ہونے والے نتائج کے ایک جائزہ کے ساتھ انجام کو پہنچتا ہے۔ جن معاشروں کی تحقیق کی گئی ہے وہ مصر اور ترکی کے معاشرے ہیں۔ اس انتخاب کی عملی وجہ یہ ہے کہ اس پر پہلے سے کچھ ابتدائی کام اور مواد دستیاب ہے۔

حصہ سوم انیسویں صدی کے موڑ کو اپنا نقطۂ آغاز بناتا ہے اور ان سماجی' معاشی' سیاسی' اور ثقافتی تبدیلیوں کا خاکہ پیش کرتا ہے جو مشرق وسطیٰ پر یورپی غلبے کے ساتھ وقوع پذیر ہوئیں۔ یہاں قریب قریب تمام تر توجہ مصر پر ہی رہی ہے۔ جدید عرب دنیا کے بہت سے طالبِ علم اس بات سے باخبر ہیں کہ ثقافتی اور فکری طور پر مصر کو جدید عہد میں عرب دنیا کا آئینہ سمجھنے کے لئے ٹھوس جواز موجود ہے۔ چنانچہ عورتوں کے بارے میں عرب دنیا کے قابلِ ذکر مباحث کا تجزیہ کرتے ہوئے یقینی طور پر یہی بات پیش نظر رہی ہے۔ مصر مشرق وسطیٰ کا پہلا عرب ملک تھا جس نے یورپی تجارتی توسیع پسندی کا تجربہ کیا' اور سماجی' فکری' سیاسی اور ثقافتی طور پر ان متنوع خیالات سے نبرد آزما ہوا جو نہایت موثر تھے یا جو جدید عہد میں نہ صرف مصر بلکہ مجموعی طور پر عرب معاشروں کے لئے مستقل اہمیت کے حامل ثابت ہوئے۔

مصر نہ صرف عرب دنیا کا پہلا ملک تھا جس نے عورتوں کے حق میں سماجی تبدیلی کا تجربہ کیا بلکہ اس نے عورتوں کے بارے میں اہم عرب مباحث کے ارتقاء میں اہم کردار بھی ادا کیا اور کر رہا ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ عورتوں کے ضمن میں (بلکہ دوسرے معاملات میں بھی) مصر کے اندر تبدیلیاں دوسرے عرب ملکوں میں ہونے والی تبدیلیوں کے متوازی چلتی ہیں' ان کو منعکس کرتی ہیں' اور بعض اوقات ان کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہیں۔ حصہ سوم پہلے تو انیسویں صدی میں عورتوں کے حق میں سماجی تبدیلی کے ارتقا کو بیان کرتا ہے اور عورتوں اور عورتوں کے بارے میں خیالات پر ان تبدیلیوں کے اثر کا پتہ لگاتا ہے' پھر یہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے شروع میں' عرب دنیا میں عورتوں اور پردے کے بارے میں بھڑک اٹھنے والی ایک بڑی بحث' اور اصلاً' عورتوں کے بارے میں ایک نئی

بحث کا تجزیہ کرتا ہے۔ اسے یہاں پردے سے متعلق بحث کا نام دیا گیا ہے۔ اس بحث اور تذکرے میں ثقافت اور طبقے' اور سامراجیت اور قوم پسندی کے مسئلے عورتوں کے مسائل کے ساتھ الجھے ہوئے ہیں۔ سیاسی اور عقلی عناصر' جن کے خمیر سے نیا مبحث پیدا ہوا' اور طبقے اور ثقافت جنہوں نے اس بحث کو مدون کیا' اس حصے میں ان کا تجزیہ بھی کیا گیا ہے۔

بقیہ ابواب بیسویں صدی میں وقوع پذیر ہونے والی سماجی معاشی تبدیلیوں کے عورتوں پر ہونے والے اثر کا سراغ لگاتے ہیں' اور پھر حامی نسوں مباحث کے ظہور اور ارتقاء کو پیش کرتے ہیں۔ حصہ سوم ''پردے کی مراجعت'' سے متعلق سماجی پس منظر کے بیان' اور اسلام پسندی اور اسلامی لباس سے متعلق مختلف تناظروں میں جان ڈالنے والی سماجی اور فکری اساس کے تجزیئے اور آزادی نسواں کی حامی عورتوں اور اسلامی لباس اختیار کرنے والی عورتوں کے مابین تضاد کے تجزیے کے ساتھ اختتام کو پہنچتا ہے۔

مغربی دنیا کو ''عیسائی دنیا'' یا ''عیسائیت کی دنیا'' کا نام دینا معمول کے خلاف بات ہے' ہاں' اگر اس کی مذہبی وراثت کو اہمیت دینا مقصود ہو تو ٹھیک ہے۔ لیکن ''اسلامی مشرق وسطیٰ'' کے ضمن میں ایسی کوئی متبادل غیر نسلی' غیر مذہبی اصطلاح انگریزی زبان میں مستعمل نہیں ہے۔ اسلامک' اور اسلام' کی اصطلاحات (جیسا کہ ''عالم اسلام'' میں) بالعموم اسلامی تہذیبی وراثت کے حامل خطوں کے لئے' اور مخصوص طور پر مذہب اسلام کے لئے استعمال کی جاتی ہیں۔ میرے اس استعمال کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مشرق وسطیٰ کی ''اسلامی'' تہذیب کے حامل لوگ کسی دوسری تہذیب یا لوگوں کی نسبت پیدائشی طور پر زیادہ مذہبی ہیں۔

اس کتاب کا ڈھانچہ یہ واضح کرتا ہے کہ مسلمانوں کے علاوہ دوسرے نسلی اور مذہبی گروہ بھی مشرق وسطیٰ اور اس کی ثقافت سے اتنا ہی گہرا تعلق رکھتے ہیں اور اس کی تشکیل میں ان کا بھی اتنا ہی مرکزی حصہ ہے جتنا کہ مسلمانوں کا۔ اس کتاب میں اسلام اور مسلمان آبادیوں پر توجہ مرکوز کرنے کا مطلب سادہ طور پر یہ ہے کہ مشرق وسطیٰ کی غالب ثقافتی روایت کا کھوج لگایا جائے' اس سے کسی بھی طرح یہ مراد نہیں کہ مشرق وسطیٰ ہی صرف اسلامی ہے یا اسلامی ہونا چاہیے۔ اگر اقلیتوں کے مسئلے کی خاص طور پر تفتیش نہیں کی گئی ہے لیکن اقلیتوں کے سوال اور عورتوں کے سوال میں قریبی روابط مسلم ہیں۔ حاکمانہ اسلامی فکر میں'

عورتوں اقلیتوں کی طرح مسلمان مردوں سے مختلف' اور قانونی حقوق کے لحاظ سے ان سے کمتر مانی جاتی ہیں۔ غیر مسلم مرد مذہب تبدیلی کر کے آقاؤں کے طبقے میں شامل ہو سکتے ہیں لیکن موجودہ نظام میں عورت کا مختلف اور کمتر ہونا ناقابلِ تغیر ہے۔

درحقیقت' طبقے' علاقے' اور مقامی ثقافت کے اختلافات عورتوں کے تجربات کو اہمیت کا حامل بناتے ہیں' اور ان مخصوص صورتوں کو بھی اہمیت بخشتے ہیں جن میں عورتیں اپنے معاشروں کے اندر صنفی تفریق سے متعلق مباحث سے متاثر ہوتی ہیں۔ ایسے عوامل کے بنیادی کردار کو جھٹلائے بغیر میں یہاں واضح کر دینا چاہتی ہوں کہ تعریف کی رو سے اس کتاب میں ''عورتیں'' وہ ہیں جنھیں ان معاشروں نے عورت کے طور پر تسلیم کیا اور جن پر انھوں نے قانونی اور ثقافتی ضوابط کا نفاذ کیا۔ عورتیں وہ ہیں جو میری بیئرڈ (Beard Mary) کے مطابق ''عورت ہوئے بغیر نہیں رہ سکتیں چاہے وہ کچھ بھی کر لیں''۔

حصہ اول

مشرق وسطیٰ اسلام سے قبل

باب 1

میسو پوٹیمیا

قدیم مشرق وسطیٰ میں عورتوں کی محکومیت' شہری معاشروں اور بالخصوص پراچین (قدیم) ریاست کے آغاز کے ساتھ ہی اداروں کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ مرد مرکز (Androcentric) نظریات کے مطابق عورتوں کی کمتر حیثیت کی بنیاد حیاتیات اور ''فطرت'' ہے' اور یہ انسان جتنی ہی پرانی ہے' لیکن اثریاتی شہادت بتاتی ہے کہ شہری معاشروں کے آغاز سے قبل عورتوں کو قدرومنزلت کا حامل تسلیم کیا جاتا تھا اور شہری مراکز اور شہری ریاستوں کے ظہور کے ساتھ اس میں زوال آیا۔ ماہر آثار قدیمہ عورتوں کے اعلیٰ مرتبے اور (بعض ماہرین کے مطابق) غالب حیثیت کے ثبوت میں' عام طور پر 6000 قبل مسیح کی ایشیائے کوچک کی ایک نوحجری آبادی' کتل ہو یوک (Catal Huyuk) کا حوالہ دیتے ہیں۔ اس آبادی کے گھروں میں پائے جانے والے بڑے مدفنوں میں صرف عورتیں دفن ہیں' اور متعدد عبادت گاہوں کی دیواروں پر موجود تصاویر اور آرائشوں میں عورتوں کو نمایاں طور پر دکھایا گیا ہے مزید برآں' کتل ہویوک ہی اس علاقے کی واحد قدیم ثقافت نہیں جو عورتوں کے اعلیٰ منصب اور ممکنہ طور پر مراعت یافتہ حیثیت کی شہادت دیتی ہے۔ اثریاتی معلومات بتاتی ہیں کہ دوسرے ہزار سالہ دور میں کچھ علاقوں کے نوحجری دور کی مشرق وسطیٰ کی ثقافتیں ''دیوی ماں'' کو مقدس مانتی تھیں۔ پھر علاقے کی قدیم ثقافتوں کے مطالعے ظاہر کرتے ہیں کہ مثال کے طور پر میسو پوٹیمیا' ایلام' مصر اور کریٹ میں' اور یونانیوں میں فنیقیوں' اور دوسرے لوگوں میں دیوی کے وجود کی برتری اور عورتوں کا اعلیٰ مرتبہ کوئی استثنا نہیں بلکہ ایک قاعدہ تھا۔

بعض حامی نسواں نظریہ دانوں سمیت کچھ عالموں کا خیال ہے کہ شہری معاشروں کے آغاز سے قبل ہی مردانہ غلبہ جڑ پکڑ چکا تھا۔ ایسا کیوں ہوا؟ اس کے جواب میں بہت

سے نظریات ملتے ہیں۔ زیادہ اہم نظریات میں سے ایک وہ ہے جسے گرڈالرنر (Lener Gerda) نے پیش کیا ہے۔ اس کے مطابق ابتدائی معاشروں میں عورتوں کے اغوا کا سبب بڑھتی ہوئی آبادی اور قوت محنت کی فراہمی تھی' کیونکہ عورتوں کی جنسیت اور تولیدی صلاحیت ہی وہ پہلی ''ملکیت'' تھی جس کے لئے قبیلوں میں مقابلہ ہوا۔ نتیجے کے طور پر مردانہ غلبے کی حامی جنگجو ثقافتوں کا ظہور ہوا۔

مشرق وسطیٰ کے پہلے شہری مراکز میسو پوٹیمیا میں (جدید عراق کے جنوبی نصف میں دجلہ اور فرات کے دریاؤں کی وادیوں میں) 3500 اور 3000 قبل مسیح میں نمودار ہوئے۔ یہ علاقہ عبیدیوں (Ubaidians) کی جائے سکونت تھا' اور یہاں انہوں نے جو گاؤں آباد کئے وہ بعد میں سمیر کے شہری مراکز بنے' جن میں شام اور عرب کے صحراؤں سے سامی النسل خانہ بدوش نفوذ کرتے تھے' جو آنیوالے ادوار میں سیاسی طور پر یہاں چھائے رہے۔ سمیری (اغلباً جنوب مغربی ایشیا سے) 3500 قبل مسیح کے قریب وارد ہوئے اور بعد میں یہاں ان کا غلبہ ہو گیا۔ تحریر ایجاد ہوئی' شہری معاشروں میں پیچیدگی پیدا ہوئی' اور شہری ریاستیں ابھریں۔ شہری ریاستوں کے مابین اکثر اوقات جنگ ہوا کرتی' جس کے نتیجے میں سمیری قوت کو زوال ہوا (2400 قبل مسیح کے قریب) اور دوسری کئی ریاستیں غلبہ حاصل کر گئیں۔

پیچیدہ شہری معاشروں کے ارتقاء اور جنگی مسابقت کی بڑھتی ہوئی اہمیت نے مردانہ غلبے کو مزید مورچہ بند کیا اور یہی طبقاتی معاشرے کے آغاز کا سبب بنا' جس میں ملکیتی طبقے جنگی اور مذہبی گروہ تھے۔ پدری خاندان (جس کا مقصد ملکیتی وارثوں کے لئے پدری تسلسل کی ضمانت اور عورت کی جنسیت پر مردوں کی دسترس تھا) ایک ادارے اور ضابطے میں ڈھل گیا۔ ریاست اس کی علمبردار تھی۔ عورتوں کی جنسیت مردوں کی ملکیت قرار پائی۔ پہلے عورت کا باپ' پھر اس کا شوہر اس کا مالک قرار پایا۔ نسوانی صنفی پاکیزگی (بالخصوص دوشیزگی) قابلِ انتقال اور معاشی طور پر قابلِ قدر ملکیت بن گئی۔ یہی چیز (بعض کی رائے میں) جسم فروشی کے آغاز کا سبب بنی اور ''باعزت'' عورتوں (بیویوں) جن کی جنسیت اور تولیدی استطاعت ایک مرد کی ملکیت تھی' اور ہر مرد کو دستیاب ہونے والی عورتوں کے مابین ایک واضح تقسیم پیدا ہو گئی۔ شہری معاشرے کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی اور مہارت کا اختصاص اور

دستکاروں اور تاجروں اور زرعی مزدوروں کی آبادیوں کی افزائش نے بیشتر پیشہ ورانہ طبقوں سے عورتوں کے اخراج کو آسان بنا دیا۔ اس طرح ان کی محکومیت مزید مستحکم ہوئی۔ اس اخراج نے ان کے معاشی حصے کو اور نتیجتاً ان کی حیثیت کو مزید کم کرنے میں معاونت کی۔ عورتوں کی حیثیت کا زوال واقعتاً دیویوں کے زوال اور دیوتاؤں کے غلبے کا سبب بھی بنا۔

جیسے جیسے مختلف شہری ریاستوں نے یکے بعد دیگرے میسو پوٹیمیا کے خطے پر غلبہ حاصل کیا' پدری خاندان سے متعلق قوانین تبدیل ہوئے' یا یوں کہہ لیں کہ عورتوں کے بارے میں ان میں زیادہ سختی اور بندش آتی گئی۔ مثلاً' حمورابی (1752 قبل مسیح کے قریب) نے مرد کی طرف سے بیوی یا بچوں کو رہن رکھنے کی مدت کو تین سال تک محدود کیا تھا' اور واضح طور پر رہن رکھی جانے والی عورتوں پر ظلم وتشدد کی ممانعت کی تھی۔ لیکن بعد کے آشوری قانون (1200 قبل مسیح کے قریب) نے ان حفاظتی اقدامات کو کالعدم قرار دے دیا اور ان عورتوں کو مارنے پیٹنے' ان کے کان چھیدنے' اور ان کے بال پکڑ کر گھسیٹنے کی کھلی اجازت دے دی۔ آشوری قانون نے عورت کو سزا دینے کے ضمن میں مرد کو (اس پر کوئی ذمہ داری ڈالے بغیر) اپنی بیوی کے بال نوچنے' اس کے کان کاٹنے (یا) مروڑنے کی اجازت بھی دی (''قوانین'' 185)۔ ضابطہ حمورابی میں مرد اپنی بیویوں کو' بالخصوص بانجھ ہونے کی صورت میں' آسانی سے طلاق دے سکتے تھے لیکن وہ جرمانوں (''زرطلاق'') کی ادائیگی اور جہیز کی واپسی کے پابند تھے۔ بعد کے آشوری قانون نے شوہر کر یہ فیصلہ کرنے کی کھلی اجازت دے دی کہ طلاق کی صورت میں بیوی کو کچھ ملنا چاہیے یا نہیں: ''اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہے تو اس کی مرضی ہے کہ وہ اپنی بیوی کو کچھ دے' اگر اس کی مرضی نہیں ہے تو اسے کچھ بھی دینے کی ضرورت نہیں' وہ خالی ہاتھ جائے گی'' (183)۔ ضابطۂ حمورابی کے مطابق عورتوں کے لئے طلاق حاصل کرنا بہت مشکل تھا۔ ضابطے کے الفاظ میں: ''اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے اتنی نفرت کرتی ہے کہ وہ اعلانیہ کہہ دیتی ہے تمہیں مجھ پر کوئی حق نہیں' تو شہری کونسل میں اس کے معاملے کی تفتیش ہوگی' اور اگر وہ باعصمت تھی اور غلط نہیں تھی' تو چاہے اس کا شوہر گھر سے باہر پھیرا کرتا رہا ہو اور اس کی بہت تحقیر کرتا رہا ہو' وہ عورت' بنا کسی الزام کی سزا واری کے' اپنا جہیز لے سکتی ہے اور اپنے باپ کے گھر جا سکتی ہے۔'' تاہم' طلاق کی خواہش بھی کرنا خطرے سے خالی نہیں تھا۔ اگر تفتیش پر کونسل کو پتہ چلتا کہ ''وہ باعصمت نہیں

تھی، بلکہ ہرجائی تھی، اس طرح اپنے گھر کو نظر انداز کرتی تھی (اور) اپنے شوہر کی تذلیل کرتی تھی، تو وہ ایسی عورت کو پانی میں پھینک دیں گے۔'' (''ضابطہ'' 172)۔

بہرصورت، شہری ریاستوں کے سارے دور میں، طاقت اور اختیار صرف اور صرف شوہر اور باپ کے پاس تھا۔ بیوی اور بچے مکمل طور پر ان کے مطیع ہوتے تھے۔ تیسرے ہزار سالہ دور کے وسط کے ایک نسخے میں درج ہے کہ اگر کوئی بیوی اپنے شوہر سے اختلاف کرتی ہے تو شوہر پختہ اینٹوں سے اس کے دانت توڑ سکتا ہے، اور ضابطہ حمورابی نے حکم دیا کہ اگر بیٹا اپنے باپ پر ہاتھ اٹھائے تو اسے اپنے ہاتھ قلم کر لینے چاہئیں (''ضابطہ'' 175)۔ گھر کے سربراہ کو اپنی اولاد کی شادیوں کے فیصلے، اور اپنی بیٹیوں کو دیوتاؤں سے منسوب کر دینے کا اختیار تھا۔ دیوتاؤں سے منسوب یہ لڑکیاں ''داسیاں'' بن جاتی تھیں اور عبادت گاہوں میں دوسری ''داسیوں'' کے ہمراہ رہتی تھیں۔ مرد کو قرض کی ادائیگی کے لئے اپنی بیوی اور بچوں کو رہن رکھنے کا اختیار بھی تھا، اور اگر وہ قرض کی ادائیگی میں ناکام رہتا، تو بیوی بچے غلام بن جاتے تھے۔ اکثر قوانین کی تہہ میں عیاں طور پر یہ تصور اسے کارفرما تھے کہ مرد اپنی بیوی، بچوں اور غلاموں کے مختار مطلق ہیں (اگرچہ وہ انھیں کافی وجہ کے بغیر قتل نہیں کر سکتے تھے) اور مقروض ہونے یا سزا کی صورت میں وہ انھیں اپنی جگہ پیش کر سکتے تھے مثلاً اگر ایک قرض خواہ برے سلوک سے اپنے مقروض کے رہنی بیٹے کو قتل کر دیتا، تو قرض خواہ کی سزا (ضابطہ حمورابی میں) یہ تھی کہ وہ خود اپنے بیٹے کو قتل کر دے۔ یعنی، باپ کے جرم کی ادائیگی کے لئے بیٹے کو قربان کیا جاتا تھا (''ضابطہ'' 170)۔ اسی طرح زنا کی صورت میں (آشوری قانون میں) شادی شدہ زانی کے لئے یہ سزا تھی کہ وہ خود اپنی بیوی کی ''عصمت درک'' کروائے اور مستقلاً اس سے علیحدگی اختیار کر لے۔ مزید برآں آشوری ضابطے کے قوانین ظاہر کرتے ہیں کہ کنواری کے ساتھ زنا کا ارتکاب متاثرہ لڑکی کے باپ کو بے حد معاشی نقصان پہنچانے والا جرم سمجھا جاتا تھا: غیر شادی شدہ زانی کی سزا یہ تھی کہ وہ باپ کو کنواری کی قیمت ادا کرے اور اس عورت سے شادی کرے جس سے اس نے زنا کیا (''قوانین'' 185)۔

شادیاں عام طور پر یک زوجگی تھیں، سوائے بادشاہوں کے، اگرچہ عام لوگ پہلی بیوی بانجھ ہونے کی صورت میں دوسری بیویاں یا داشتائیں رکھ سکتے تھے۔ بہرحال مردوں کو غلاموں (لونڈیوں) طوائفوں سے جنسی اختلاط کی اجازت تھی۔ زنا کی مرتکب ہونے والی

بیوی (اور اس کے شریک) کی سزا موت تھی۔ اگرچہ ضابطِ حمورابی کے مطابق، مرد چاہے تو اسے زندہ چھوڑ سکتا تھا (''ضابطہ 171) اگر باپ داشتہ کے بچوں پر اپنا دعویٰ رکھتا، تو وہ اولاد ورثے میں بیوی کے بچوں کے برابر حقدار ہو جاتی تھی، اگر باپ ان کا انکار کر دیتا تھا تب بھی اس کے مرنے کے بعد وہ بچے اور ان کی ماں آزادی حاصل کر لیتے تھے (173)۔ بادشاہ عام طور پر بیویوں اور داشتاؤں پر مشتمل بڑے بڑے حرموں کے مالک تھے۔ اگرچہ ان کے حرم ان ایرانی ساسانیوں کے حرموں کی نسبت بہت چھوٹے ہوتے تھے، جنھوں نے اس علاقے پر مسلمانوں کی فتح سے کچھ ہی قبل 224 سے 640 عیسوی تک حکمرانی کی۔ مثلاً، بارہویں صدی قبل مسیح کے ایک آشوری بادشاہ کا حرم تقریباً چالیس عورتوں پر مشتمل تھا، جبکہ مسلم فتح سے کچھ پہلے کے ایک ساسانی بادشاہ (خسرو اول، 531-79 عیسوی) کے حرم میں قریب قریب بارہ ہزار عورتیں تھیں۔

پردے کے بارے میں قوانین (کن عورتوں کو لازماً پردہ کرنا چاہیے اور کون عورتیں پردہ کریں یا نہ کریں) آشوری ضابطۂ میں مفصلاً دیئے گئے ہیں۔ ''آقاؤں'' کی بیویوں اور بیٹیوں کے لئے پردہ لازمی تھا۔ ان کی بیگمات کے ساتھ داشتاؤں کو بھی پردہ کرنا پڑتا تھا، سابقہ ''مقدس طوائفوں'' کے لئے شادی کے بعد پردہ ضروری تھا، لیکن کسبیوں اور لونڈیوں کو پردے کی ممانعت تھی۔ غیر قانونی طور پر پردہ اختیار کرنے والیوں کے سروں پر گھڑا انڈیل کر، اور ان کے بال کاٹ کر، تازیانوں کی سزا دی جاتی تھی (''قوانین'' 183)۔ گرڈا لرنر نے اس معاملے پر قانون کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے اور ہمیں یہ بصیرت اس کے تجزیے سے ہی میسر آئی ہے کہ پردہ نہ صرف اعلیٰ طبقوں کی نشاندہی کے لئے تھا بلکہ، اصلاً، ''باعزت'' عورتوں اور عام طور پر دستیاب عورتوں کے درمیان تفریق پیدا کرنے کے لئے بھی تھا۔ مطلب یہ ہے کہ پردے نے عورتوں کی جنسی سرگرمی کے لحاظ سے ان کی تقسیم کی اور مردوں کے لئے یہ جاننا آسان بنایا کہ کون سی عورتیں مردانہ حفاظت میں ہیں، اور کون کھیل تماشے کے لئے ہیں۔ لرنر کے تجزیے کے مطابق پہلا انکشاف تو یہ ہے کہ عورتوں کی ''باعزت'' اور ''بدنام'' میں تقسیم پدری نظام کے لئے ایک اساسی چیز تھی، اور دوسرا یہ کہ طبقاتی صف بندی میں عورتوں کی حیثیت ان کے محافظ مردوں سے ان کے رشتے (یا اس کی عدم موجودگی) کی بنیاد پر، اور ان کی صنفی سرگرمی کے حوالے سے متعین ہوتی تھی۔ مردوں کی

طرح نہیں، جن کی حیثیت کا انحصار ان کے پیشوں اور پیداوار سے ان کے تعلق پر تھا۔

عورتوں کی واضح نظری محکومیت کے باوجود، جو قوانین کی صورت میں پدری خاندان میں نافذ العمل تھی، اونچے طبقوں کی عورتیں اعلیٰ حیثیت اور قانونی حقوق اور مراعات رکھتی تھیں۔ بلکہ زیرِ بحث قانونی نظاموں کے اندر رہتے ہوئے تمام طبقوں کی عورتیں اپنے نام سے ملکیت رکھنے، اس کا انتظام کرنے، معاہدے کرنے، اور گواہی دینے کے حقوق رکھتی تھیں۔ جیسا کہ لرنر اور دوسروں کی رائے ہے، اعلیٰ حیثیت والی اور دست نگر عورتوں کے معاشی حقوق پدری نظام کے ساتھ متصادم نہیں تھے بلکہ ''آبادئی ضابط پرستی'' کے ذریعے سے حکمران سرداروں کی قوت کو استحکام بخشنے میں مددگار تھے۔ لرنر کے مطابق ان کی طاقت کی سلامتی کا انحصار اقتدار کے اہم ماتحت عہدوں پر اپنے خاندانی افراد کے تقرر پر تھا۔ ایسے خاندانی افراد عام طور پر عورتیں بیویاں، داشتائیں، یا بیٹیاں ہوتی تھیں۔ اس طرح بیوی بحیثیت نائب، مردوں اور عورتوں پر اختیار رکھتی تھی۔ یہاں تک کہ عورت حکمران کے طور پر بھی ابھر سکتی تھیں، جیسا کہ شمشی آدر (Shamshi Adad, 810-824 قبل مسیح) کی بیوی اور بابل کی ملکہ سیمی رامیز (Semi Ramis) اور سینا چیرب ('Sennacherib 681-704 قبل مسیح) کی بیوی، نقیعہ (Naqi'a)۔ تاہم، جیسا کہ لرنر بھی واضح کرتی ہے، ان کی طاقت تمام تر اس مرد سے اخذ شدہ ہوتی تھی جس کی وہ دست نگر ہوتی تھیں یا جس سے وہ رشتے میں بندھی ہوتی تھیں۔

اعلیٰ طبقے کے دوسرے ارکان سے شادی کے علاوہ اور اپنے پیدائشی یا ازدواجی منصب کی بنا پر لوگوں اور معاشی زندگی پر اثر رکھنے کے علاوہ، اعلیٰ طبقے کی عورتیں داسیوں (Naditum) یا دیوتاؤں کی لونڈیوں کی حیثیت سے معاشرے کی معاشی اور قانونی زندگی میں اہم کردار بھی ادا کر سکتی تھیں۔ داسیاں بننے والی بیشتر عورتیں اعلیٰ طبقے سے تعلق رکھتی تھیں جنہیں ان کے باپ بچپن میں ہی دیوتاؤں سے منسوب کر دیا کرتے تھے۔ وہ نہ صرف حقوق ملکیت رکھتی تھیں، بلکہ اس لحاظ سے دوسری عورتوں پر فضیلت بھی رکھتی تھیں کہ ''ایک بیٹے کی طرح'' ملکیت انہیں ورثے میں مل سکتی تھی۔ ان کی ملکیت ان کی موت پر ان کے پدری خاندان میں واپس چلی جاتی تھی۔ وہ کاروبار میں حصہ لیتی تھیں، کھیت اور مکان پٹے پر دیتی تھیں، غلام خریدتی تھیں، معاہدے کرتی تھیں، قرضے دیتی تھیں، علیٰ ہذا القیاس۔ پروہت

عورتیں خانقاہ جیسے اداروں میں اکٹھی رہتی تھیں، ان کی شادی شاذ ہی ہوتی تھی، اگرچہ شادی ممنوع نہیں تھی۔ آبادی کی معاشی زندگی میں اہم کردار ادا کرنے اور اس بات کی ضمانت دینے کے علاوہ کہ ملکیت پدری خاندان میں ہی رہے، داسیوں کے ادارے نے اعلیٰ طبقے اور پروہتوں کی جماعت کے درمیان روابط کو مضبوط کر کے واضح طور پر حکمران طبقے کے مفادات کا تحفظ کیا۔

عورتوں کو ملکیتی حقوق دینے، اور انھیں معاہدوں میں شامل ہونے، گواہی دینے اور کاروبار میں حصہ لینے کی اجازت دینے والے قوانین سے دوسرے طبقوں کی عورتوں نے بھی فائدہ اٹھایا۔ عورتیں برتن بنانے، کپڑا بننے، سوت کاتنے، بال سنوارنے، زرعی مزدوری، نانبائی، گائیکی، موسیقاری اور شراب کشید کرنے کا کام کرتی تھیں، اور وقتاً فوقتاً ایسے پیشے بھی اختیار کرتی تھیں جن کے لئے تربیت کا طویل عرصہ درکار ہوتا ہے، جیسے کتابت۔ قدیم دستاویزات تصدیق کرتی ہیں کہ وہ جائیداد کی خریدوفروخت اور اسے لگان پر دینے، اور غلاموں کی خریدوفروخت میں بھی حصہ لیتی تھی۔ ان غلاموں میں ایسی لونڈیاں بھی شامل ہوتی تھیں جن سے ان کی مالکن، آمدنی کے حصول کی خاطر پیشہ کرواتی تھیں۔ بعض اوقات شادی کی شرائط میں تبدیلی کے لئے معاہدے عمل میں لائے جاتے تھے، جیسا کہ اموسکل (Amusakkal) کی ایک پروہت کے ساتھ شادی میں ہوا (1737 قبل مسیح کے قریب)، جس میں پروہت نے اسے طلاق کے لئے مساوی حقوق دیئے اور مساوی سزاؤں کا مستوجب بھی مانا۔ ایسے معاہدے بھی ہو سکتے تھے، جو شوہر کے قرض کی ادائیگی میں بیوی کو غلام بنا لینے سے تحفظ دیتے تھے، اگرچہ یہ تحفظ، غالباً، ان طبقوں کو ہی حاصل تھا جو ایسی شرائط منوانے کا اختیار رکھتے تھے۔

میسو پوٹیمیا کے اکثر قوانین، عبرانی قانون، اور اسلامی قانون سے بھی مشابہت رکھتے ہیں (لرنر نے بالخصوص ان مشابہتوں کا سراغ لگایا ہے)۔ اسلامی قانون کے ساتھ کھلی مشابہتوں میں مرد کو طلاق کا اختیار مطلق، سوائے اس کے کہ معاہدے میں کچھ اور درج کروایا جائے (کچھ فقہی مکاتب میں مسلم عورتیں معاہدے میں اپنا حق طلاق درج کروا سکتی ہیں)، بچوں کو جنم دینے والی داشتاؤں، اور ان کے بچوں کو باپ کی جائیداد میں حصے اور آزادی کے حقوق، اور عورتوں کا گواہی کا حق (ایک ایسا حق جسے بعد کے بابلی دور میں منسوخ

کر دیا گیا تھا) شامل ہیں۔ اس سلسلے میں' میسو پوٹیمی قانون (کم از کم اپنی ابتدائی شکل میں) مسلم قانون یا کم از کم مسلم قانون کی اس روایتی تعبیر کی نسبت واضح طور پر زیادہ فیاض ہے' جس کے مطابق دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہے۔

میسو پوٹیمی تہذیب کئی ہزار سال پر پھیلی ہوئی ہے اور اس میں ......سمیری' عکادی' بابلی' آشوری ثقافتوں اور آبادیوں کے ایک پورے سلسلے کا عروج و زوال شامل ہے' جنھوں نے یکے بعد دیگرے اس خطے پر غلبہ حاصل کیا۔ عورتوں سے متعلق اس کے دستور اور قوانین کا اس تہذیب کے کسی محقق نے ابھی تک جامع جائزہ نہیں لیا ہے۔ اب تک' صرف لرنر نے صنفی تفریق کی معاشرتی تنظیم کے نظری مضمرات پر باضابطہ غور کیا ہے' پھر یہ بھی نظر میں رکھنا چاہیے کہ اگرچہ اکثر عورتوں' بالخصوص غلام اور ادنیٰ طبقوں کی عورتوں نے بلاشبہ' قانونی اجازت کے تحت' ناقابلِ بیان ظلم سہے' تاہم' تہذیبی آثار سے ملنے والی اشیاء' شوہر اور بیوی' باپ اور بیٹی' کے درمیان ہمدمی' محبت اور شفقت کی موجودگی کا پتہ دیتی ہیں' اور یہ بھی کہ یہ ایسے نقش چھوڑے ہیں جن میں پہلو بہ پہلو' ہاتھ میں ہاتھ لئے' یا ایک ہاتھ دوسرے کے کاندھوں پر رکھے محنت کرنے والے جوڑے خاموشی سے کھڑے ہیں۔ ایسے خطوط بھی ملے ہیں جو جدائی کی صورت میں شوہروں اور بیویوں نے ایک دوسرے کو لکھے۔ یہ خطوط ان کے خلوص کی گواہی دیتے ہیں۔ مثلاً' ایسی دستاویزات موجود ہیں' جو یہ بتاتی ہیں کہ شوہروں نے اپنا سب کچھ بیویوں کے لئے وقف کر دیا' اس لئے کہ ''اس نے اس کا خیال رکھا اور اس کی خدمت کی''۔ دوسری دستاویزات شوہر کی غیر متوقع موت کی صورت میں بیوی کی گذر اوقات کے لئے تحفظ مہیا کرتی ہیں' اور عزیزوں اور بچوں کی طرف سے عورت کے خلاف اعتراضات کی صورت میں اس کے تحفظ کی ضمانت دیتی ہیں۔

539 قبل مسیح میں ہخامنی (Achamenid) بادشاہ سائرس دوم نے بابل اور بیشتر میسو پوٹیمیا' شام اور مشرق وسطیٰ کے دوسرے علاقے فتح کر لئے۔ اس دور اور 640 عیسوی میں مسلم فتح کے درمیانی دور میں' یہ علاقہ پہلے سکندر نے' پھر پارتھیوں (Parthians) نے فتح کیا' اور بالآخر ساسانیوں کے تحت ایرانی سلطنت کے زیرِ نگیں رہا' جنھوں نے 224 عیسوی سے مسلمانوں کی فتح تک اس پر حکمرانی کی۔ ان لگاتار حملوں کے نتیجے میں جو ثقافتی اور سماجی تبدیلیاں عمل میں آئیں' وہ بالعموم یکدم مسلط نہیں کی گئی تھیں' بلکہ مقامی رسم و رواج

اور فاتحوں کے رسم و رواج کی آمیزش کے ساتھ بتدریج وقوع پذیر ہوئیں۔

ان لگاتار حملوں کے درمیانی مرحلے میں عورتوں سے متعلق معلومات اگرچہ بہت کم دستیاب ہیں، لیکن رسوم و رواج کے باہمی تبادلے سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورتوں کی حیثیت پست تر ہوتی چلی گئی اور عورتوں کی طرف زیادہ منفی رویوں کو فروغ حاصل ہوا۔ مثال کے طور پر اے۔ ایل اوپنہائم (A.L. Openheim)، عورتوں کی حیثیت میں تنزل کو میسو پوٹیمیا پر ایرانی فتح کے بعد آنے والی تبدیلی کا ''اہم عامل'' قرار دیتا ہے۔ اب عورتیں گواہ کے طور پر پیش نہیں ہوسکتی تھیں، اور ان کے شوہروں کے قانونی معاملات میں ان کی شرکت پر، بشمول دوسری چیزوں کے، نئی پابندیاں عائد کر دی گئی تھیں۔ بادشاہوں کے حالات زندگی بھی ظاہر کرتے ہیں کہ پہلے ہزار سالہ دور کے وسط سے لے کر اسلامی فتح تک مشرق وسطیٰ اور بحیرۂ روم کے علاقوں میں وقوع پذیر ہونے والی فتوحات کے سلسلے اور ثقافتی تبادلوں نے عورتوں کی حیثیت کو مزید گھٹایا اور ایسے رواجوں کو فروغ دیا جو انھیں مزید پستی میں گراتے تھے۔ مثلاً، سکندر نے 333 قبل مسیح میں ایران کے بادشاہ داریوس کو شکست دینے کے بعد اپنے حرم کو بہت وسعت دی۔ اس کے ہاتھ لگنے والا داریوس کا حرم بادشاہ کی ماں اور بیوی پر مشتمل تھا جو اپنے رتھوں میں علیحدہ سفر کرتی تھیں اور ان کے ساتھ گھڑ سوار عورتوں کے دستے ہوتے تھے، پندرہ گاڑیاں بادشاہ کی اولاد، ان کی آیاؤں، اور خواجہ سراؤں کی اور داریوس کی تین سو پینسٹھ (365) داشتاؤں سے بھری ہوئی دوسری گاڑیاں تھیں۔ (اس وقت تک عورتوں کو علیحدہ رکھنے کی رسم و رواج پا چکی تھی: ان کی سواری کی گاڑیاں باپردہ ہوتی تھیں۔) بعد ازاں، غالباً مفتوح حکمران کی پیروی میں، سکندر نے بھی تعداد کے لحاظ سے داریوس جتنی داشتاؤں کا حرم بنایا۔ خواجہ سرا اس کے علاوہ تھے جنہیں ''عورتوں کی طرح استعمال کیا جاتا تھا۔'' شاہی حرم بڑھتے بڑھتے یہاں تک پہنچا کہ ساسانی دور میں، جب داشتاؤں کی تعداد ہزاروں میں ہوا کرتی تھی، تو تین سو پینسٹھ (365) داشتاؤں کا حرم ایک معقول حرم (''کنجوسوں'' والا حرم جیسا کہ ایک عالم کا کہنا ہے) قرار دیا جا سکتا تھا۔ بعینہٖ ان علاقوں کی مسلم فتح کے ساتھ، جن میں بادشاہوں کا بڑے بڑے حرم رکھنا ایک عام دستور تھا، شاہی مسلم حرموں کا حجم بہت بڑھ گیا۔

رسوم و رواج کا تبادلہ بادشاہوں اور اعلیٰ طبقے تک ہی محدود نہیں تھا، اگرچہ یہی

طبقے بڑے بڑے حرم رکھنے کے اہل ہوتے تھے' کیونکہ حرموں کا علیحدہ بندوبست کیا جاتا تھا اور ان کی حفاظت پر خواجہ سرا معمور ہوتے تھے۔ پردے اور عورتوں کی خانہ نشینی کے ساتھ' عورتوں اور انسانی جسم کی طرف رویے (جیسا کہ جسم اور جنسیت سے متعلق شرم و حیا) بھی تمام علاقے میں پھیل گئے اور عام سماجی رواج بن گئے۔ ابتدائی عیسوی صدیوں کے دوران عورتوں کی خانہ نشینی کی رسم فنِ تعمیر میں بھی در آئی' جیسا کہ جائے رہائش میں عورتوں کے لئے علیحدہ عمارت یا حصہ' (خواجہ سراؤں کی حفاظت کے ساتھ) پردے اور عورتوں کے مکمل ستر کے رویئے' بحیرۂ روم کے مشرق وسطیٰ' عراق' اور ایران میں اعلیٰ طبقوں کی زندگی کا حصہ بن گئے۔ درحقیقت' ایسے رویے اور رواج بحیرۂ روم کے شمالی ساحلی علاقوں میں......مثلاً بازنطینی معاشرے میں۔ اتنے ہی عام تھے جتنے جنوبی ساحلی علاقوں میں۔ انھیں اگرچہ' ابتدائی عیسوی عہد میں فروغ حاصل ہوا لیکن یہ محض (جیسا کہ خیال کیا جاتا ہے) ایرانی دنیا کی دین نہیں تھے بلکہ علاقے کی بہت سی پدری ثقافتوں سے جنم لینے والے یکساں رویوں اور رواجوں کا امتزاج تھے۔ میسو پوٹیمی' ایرانی' ہیلینی' عیسوی' اور واقعتاً اسلامی' سب ثقافتوں نے ایسے رواجوں کا اضافہ کیا جو عورتوں پر اختیار اور دباؤ کو بڑھاتے تھے' اور ہر ثقافت نے اپنے ہمسائے سے ایسے رواج مستعار بھی لئے۔ ثقافتی تبادلے نے سب سے بڑا کام یہ کیا کہ پورے علاقے میں عورت کے ایک ایسے تصور کی فاتحانہ توثیق ہوئی' جس نے عورت کی انسانیت کو غرقاب کر دیا اور اسے لازمی اور مکمل طور پر محض ایک جنسی اور تولیدی وجود میں ڈھال دیا۔

اس علاقے کے اندر ایسے دور میں دباؤ اور اختیار کے رواجوں اور عورت دشمن خیالات کا پھیلاؤ قابلِ غور ہے۔ اور یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ وہ رویے جو بظاہر عورت کی انسانیت اور اس کی حیاتیاتی صلاحیت کو تسلیم کرتے تھے۔ یہ اس علاقے میں بھی موجود تھے (جیسا کہ باب 2 میں زیرِ بحث آئے گا۔) ان کو فروغ حاصل نہیں ہوا' اور نہ ہی ایک ثقافت سے دوسری ثقافت میں ان کی پیروی ہوئی یا تبادلہ ہوا دراصل' ہر مخصوص ثقافت کے اندر' میسو پوٹیمی' ہیلینی' عیسوی' اور اسلامی' یہ عورتوں سے متعلق زیادہ انسان پسند خیالات ہی تھے جو واضح طور پر باقاعدگی کے ساتھ معدوم ہوتے گئے' اور عورت پر مردانہ اختیار اور دباؤ بڑھانے والے خیالات باقاعدگی کے ساتھ جڑ پکڑتے گئے۔ مغرب اور مشرق وسطیٰ دونوں

کے لئے' اس علاقے اور اس عہد کے معاشرے اور ان میں ابھرنے والے خیالات' تاریخ پر موثر دسترس رکھتے تھے اور رکھتے ہیں۔

عراق و ایران کے علاقے پر مشتمل ساسانی معاشرہ موجودہ کتاب کے نقطۂ نظر سے خاص طور پر اس لئے بہت اہمیت کا حامل ہے کہ فتح کے بعد مسلمانوں کو اس کی ثقافت اور ادارے براہِ راست ورثے میں ملے۔ فاتح عربوں اور مقامی معاشرے کے رسوم و رواج فتح کے بعد ایک دوسرے میں مدغم ہو گئے۔ عراق میں ابھرنے والے مسلم معاشرے نے مسلم قانون اور اداروں کے تعین میں بنیادی کردار ادا کیا۔ ان میں سے بہت سے قانون اور ادارے آج بھی مروج ہیں۔

میسو پوٹیمیا کی پہلی ایرانی فتح کے وقت ایرانی بادشاہوں کے رواج ساسانیوں کے تحت بھی جاری رہے بلکہ ان میں مزید بہتری پیدا کی گئی۔ حرموں کا حجم' بہت زیادہ بڑھ گیا' اور بادشاہوں کے ساتھ ساتھ اعلیٰ طبقے کے افراد بھی حرموں کے مالک بن گئے۔ حرموں کا حجم ان کے مالکوں کی دولت اور طاقت کا عکاس تھا۔ صوبوں سے بادشاہ کے حرم میں' (بعد از منظوری) عورتیں بھیجنے کی ہخامنی رسم ساسانی وقتوں میں بھی جاری رہی۔ اس میں مزید بہتری یہ پیدا کی گئی کہ بادشاہ مثالی خوبصورتی سے متعلق اپنی آراء تمام علاقوں میں پھیلا دیتے تھے۔ ہخامنی دور سے ایک اور چیز جو ابتدائی ساسانی دور تک چلی آئی وہ اپنے محرموں کے ساتھ شادی کا رواج تھا۔ اس کے مطابق مرد کو اپنی بہن' اپنی بیٹی' یہاں کہ اپنی ماں سے بھی بیاہ کی اجازت تھی۔ ان سنجوگوں کو ''نہ صرف روا بلکہ حقیقتاً پارسائی اور بڑی خوبی کے کام' اور حتیٰ کہ شیطانی قوتوں کے خلاف موثر سمجھا جاتا تھا۔''

اعلیٰ طبقوں میں زرتشتی مذہب سے بڑا مذہب تھا۔ یہ توحید پسند مذہب شاید حضرت مسیح ؑ سے قبل پہلے ہزار سالہ دور میں زرتشتی مذہب کو طاقت اور اثر کے لحاظ سے بہت فروغ حاصل ہوا اور واقعتاً یہ ریاستی مذہب بن گیا جس نے اعلیٰ طبقوں کے اندر مرد وزن کے تعلقات سے متعلق قوانین مرتب کئے۔ پدری خاندان نے بیوی سے اپنے شوہر کی مکمل فرمانبرداری کا تقاضا کیا' اور اس مذہب نے (کم از کم اپنی تاریخ کے اس دور میں) اس کی توثیق کی۔ عورت یہ اقرار کرنے کی پابند تھی کہ ''میں اپنی ساری زندگی کبھی اپنے شوہر کی حکم عدولی نہیں کروں گی'' اور اگر وہ ایسا کرنے میں ناکام رہتی تو وہ طلاق کی سزاوار تھی۔

وہ اس چیز کی بھی پابند تھی کہ ''ہر صبح سو کر اٹھنے پر خود کو اپنے شوہر کے حضور پیش کرے اور نو مرتبہ ہاتھ پھیلا کر اس کے سامنے کورنش بجا لائے' جس طرح مرد'اہورامزدا'' کی عبادت کرتے تھے۔ نرینہ مورث کو جنم دینا ایک مذہبی فریضہ تھا اور بہت سے شادی کے ممکنہ بندبستوں میں ترجیح یہ ہوتی تھی کہ مرد اپنے مرد مورث پیدا کریں' چاہے بالواسط طور پر اپنی بیٹیوں یا دوسری عزیز عورتوں کے ذریعے سے ہی سہی۔ اس طرح' مرد جس نے لڑکا پیدا نہ کیا ہو' اس کی بیٹی کی شادی کی صورت یہ ہوتی تھی کہ اس لڑکی کی اولاد' خاص طور پر لڑکا' اس لڑکی کے باپ کی ملکیت' یا اس کی موت کی صورت میں اس لڑکی کے پدری خاندان کی ملکیت ہوتا تھا۔ ایسی شادی میں پتاخشائی (Patakhashae) شادی کی نسبت عورت کے حقوق بہت کم ہوتے تھے' جس میں بچے اس کے شوہر کی ملکیت ہوتے تھے۔ بعینہٖ' مردوں کی وہ بیوائیں جنھوں نے وارث پیدا نہ کئے ہوں (حتیٰ کہ وہ عورتیں جن کے شوہر بچپن میں ہی مر چکے ہوں) جب شادی کرتی تھیں تو اولاد ان کے مرحوم شوہر کے خاندان کو ملتی تھی' اس شادی میں بھی انھیں پتاخشائی بیویوں کے حقوق نہیں ملتے تھے (پتاخشائی' بیویوں کی وہ قسم تھی جس کے مطابق انہیں گھر کی مالکن سمجھا جاتا تھا)۔ ایک مرد اپنی بیوی کو اس کی مرضی کے بغیر کسی دوسرے مرد کو ادھار دے سکتا تھا۔ اس معاملے کی شرائط باقاعدہ معاہدے میں درج کی جاتی تھیں۔ یہ رسم خاص طور پر اس وقت مقبول ہوتی تھی جب ایک رنڈوا شادی کا بار اٹھانے کے قابل نہیں ہوتا تھا لیکن اپنی جنسی ضروریات اور بچوں کی پرورش کے لئے اسے عورت درکار ہوتی تھی۔ اس عقیدے کے مطابق کہ ''عورت ایک کھیتی ہے...... جو کچھ یہاں اگتا ہے اس کے مالک کا ہے چاہے اس نے اسے بویا بھی نہ ہو' پیدا ہونے والا ہر بچہ شوہر کی ملکیت ہوتا تھا۔ بیوی کا عاریتاً دیا جانا ساسانی قانون دانوں کی نظر میں ایک ''برادرانہ'' عمل تھا' ''اپنی برادری کے ایک رکن سے اتحاد کا ایک ایسا عمل' جس کو مذہبی فریضہ بھی مقدس مانتا تھا''۔

شادی کے بعد بیوی کی حاصل کردہ جائیداد پر شوہر کا حق ہوتا تھا (سوائے اس کے کہ معاہدے میں اس سے مختلف اندراج کیا گیا ہو)۔ اگر وہ نافرمانی کرتی تھی تو معاہدے میں درج اس کے حقوق بھی کالعدم ہو جاتے تھے۔ اس کی نافرمانی کو عدالت میں ثابت کرنا پڑتا تھا' یوں عدالت ''نافرمانی کی سند'' جاری کر دیتی تھی۔ عورت کو اس کے باپ

کی جائیداد میں سے حصہ ملتا تھا جو اس کی ملکیت ہوتا تھا' اگرچہ اس سے ہونے والا منافع اس کے شوہر کو ملتا تھا' اگر وہ لاولد مر جاتی تھی تو یہ جائیداد اس کے باپ کے خاندان میں واپس چلی جاتی تھی۔ ایک پتکشسئی (Patixsayih) بیوہ کو اپنے شوہر کی جائیداد میں سے اپنے بیٹوں کے برابر حصہ ملتا تھا۔ بیوہ ہونے کی صورت میں وہ بالغ یا مرحوم شوہر کے قریبی عزیز کی سرپرستی میں چلی جاتی تھی۔

طلاق کے لئے عام طور پر دونوں فریقوں کی رضامندی ضروری تھی۔ لیکن اگر بیوی بداعمالی کی مجرم پائی جاتی تھی تو اس صورت میں اس کی رضامندی ضروری نہیں تھی۔ طلاق اس وقت ناگزیر ہو جاتی تھی جب اپنے باپ' بھائی یا دوسرے مرد عزیز کے لئے وارث مہیا کرنے کی خاطر عورت کی ضرورت پڑ جاتی تھی اور اس صورت میں اسے اپنے عزیز کے جدی رشتہ دار سے شادی کرنی پڑتی تھی۔ (محققین کا متفقہ طور پر یہ کہنا ہے کہ عورتوں کو ایسی شادیوں کے لئے مجبور کیا جا سکتا تھا' یہاں تک کہ اس فرض کی ادائیگی کے لئے انھیں موجود شوہر سے طلاق بھی دلوا دی جاتی تھی' لیکن وہ یہ متضاد بیان بھی دیتے ہیں کہ عورتوں کی مرضی کے خلاف ان کی شادی نہیں کی جا سکتی تھی۔) زرتشتیوں کے کڑے طبقاتی نظام نے شادی اور شادی میں عورت کی حیثیت متعین کرنے میں بھی بہت اہم کردار ادا کیا۔ طبقاتی امتیازات کا بہت سختی سے خیال رکھا جاتا تھا (حتیٰ کہ یہ فرمان بھی موجود تھے کہ کون ریشم پہن سکتا ہے اور کون نہیں)' اور عورتیں اپنے سماجی طبقے کے اندر ہی شادی کرنے کی پابند تھیں۔

زرتشتی ضابطوں کے یہ عناصر بتاتے ہیں کہ نظری طور پر عورتوں کی حیثیت شخص اور شے کے درمیان کہیں ہوتی تھی۔ جیسا کہ جنسی اور دوسری خدمات کے لئے بیویوں کو قانونی طور پر ادھار دینے کی شہادت موجود ہے' ساسانی عہد کے دوران ایران میں ابھرنے والی مزدکی انقلابی تحریک کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورتوں کو' کچھ صورتوں میں' شے بھی سمجھا جاتا تھا اور' شاید' شخص بھی۔ مزدکیت ایک مذہبی تحریک تھی جو پانچویں صدی کے آخر اور چھٹی صدی کے شروع میں نمودار ہوئی۔ یہ عوامی اور مساوات پسند تحریک تھی۔ اس کی تعلیمات میں دولت کی مساوی تقسیم اور ''ان پابندیوں کو ختم کر دینا شامل تھا جن کی وجہ سے عورتیں اور دولت مراعات یافتہ طبقوں کے ہاتھوں میں سمٹ گئی تھیں۔'' عربی تاریخ دان طبری کے مطابق' اس تحریک کے پیروکاروں کا کہنا تھا کہ 'خدا نے زمین پر ذرائع معاش پیدا

کیے تا کہ لوگ انہیں آپس میں اس طرح مساوی طور پر بانٹ لیں کہ کسی کو بھی اس کے حصے سے زیادہ نہ مل سکے" اس لئے "یہ مطلقاً ضروری ہے کہ امیروں سے لیکر غریبوں کو دیا جائے تا کہ ہر ایک کو مساوی دولت مل جائے۔ جو بھی حد سے زیادہ جائیداد' عورتوں یا اشیاء کا مالک ہے اسے کسی دوسرے کی نسبت اس پر کوئی حق نہیں ہے"۔ چونکہ مزدک کی عقائد کی یہ تفصیلات ان کی اپنی نہیں ہیں' بلکہ مخالف ذرائع سے مہیا ہوئی ہیں (ان کے اپنے بیانات انہیں دی جانے والی سزاؤں کے دوران ضائع کر دیئے گئے تھے)' اور چونکہ وہ ہم تک ایک دوسری تہذیب کے واسطے سے پہنچی ہیں' لہٰذا' ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ عورتوں اور چیزوں کی واضح برتری کا تصور دراصل مزدک کی تصویر تھا۔

پھر بھی عورت بحیثیت شخص کا تصور عورت سے متعلق متذکرہ صدر زرتشتی قوانین کی تہہ میں جاگزیں ہے ایک مصنف اپنا مشاہدہ یوں بیان کرتا ہے کہ "قانونی اہلیت اور استعداد کا دائرہ اس کی جنس اور عمر کے ساتھ تبدیل ہوتا تھا۔ عورتیں اور بچے محدود (مجہول) قانونی اہلیت کے حامل تھے۔"

عراق میں زرتشتی مذہب (ایران کی نسبت مختلف) خاص کر ایرانیوں کا مذہب تھا' جو غالب طور پر حکمران' جنگجو اور پروہتی طبقوں پر مشتمل تھے۔ آبادی' مجموعی حیثیت سے مذہبی طور پر متنوع تھی اور اس میں لاادری' بت پرست' مانی کے پیروکار' یہودی' اور عیسائیوں کی (دوسری صدی سے) بڑھتی ہوئی تعداد شامل تھی۔ یہودی اور عیسائی آبادیاں ساسانیوں کے تحت خود اختیاری حکومت رکھتی تھیں۔ عام طور پر دوسرے غیر زرتشتی گروہوں کے ساتھ رواداری برتی جاتی تھی' گرچہ عقوبت کے دور بھی آجاتے تھے۔ عیسائیوں کی خوش قسمتی کا خاص طور پر اور ان کی عقوبت کا عام طور پر انحصار اس بات پر تھا کہ ساسانی سلطنت کے اپنی دشمن بازنطینی سلطنت کے ساتھ تعلقات کیسے ہیں۔ بازنطین نے 330 عیسوی میں عیسائیت کو بطورِ ریاستی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ اس میں تبدیلی کا دارومدار عیسائیت سے زرتشتی چرچ کو خطرے کے احساس پر بھی تھا۔ ابتدا میں عیسائیت' سب سے زیادہ' آرامیوں (Aramaean) اور شام اور عراق کی عرب آبادیوں میں پھیلی۔ ایرانیوں نے بھی بڑی تعداد میں عیسائیت کو قبول کیا۔ اس میں طبقے کے لوگ بھی شامل تھے۔ مثال کے طور پر' بادشاہ خسرو روم (591-628 عیسوی) کی بیویوں میں سے دو عیسائی تھیں۔

ابتدائی ایرانی شہیدوں میں مرد اور عورتیں دونوں شامل تھے۔ حالانکہ عیسائی چرچ مردانہ غلبے کی توثیق کرتا تھا۔ شہید عورتوں کی روائتوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے ایسے خیالات متعارف کروائے جو عورتوں کی خوداثباتی اور خودمختاری کے لئے نئی راہیں وا کرنے کا سبب بنے' اور ایسے طور طریقوں کو درست قرار دیا جو اس عقیدے کی مزاحمت کرتے تھے کہ عورتوں کا تعین ان کی حیاتیات سے ہوتا ہے اور ان کا وجود لازمی طور پر افزائش نسل کے لئے ہے۔ اس طرح عیسائیت نے ایسے خیالات کو رواج دیا جو بنیادی طور پر دو طرح سے زرتشتی سماجی ضابطے کو نقصان پہنچاتے تھے: اس نے عورتوں کو روحانی اور اخلاقی اختیارات کا دعوی کرنے اور اخلاقی ضابطے کی اپنی تفہیم پر بھروسہ کرنے کے قابل بنایا۔ اس طرح مردانہ پروہتی اختیارات کو زک پہنچائی' اور اس نظریئے کو بے بنیاد کر دیا جس پر عورتوں سے متعلق زرتشتی قوانین کی عمارت کھڑی تھی۔ یعنی' عورت کا اصل وظیفہ تولید ہے۔

ایک استثنا کے ساتھ' عیسائی شہیدوں کے تمام احوالوں میں' جنھیں سباسطین بروک (Sebastian Brock) اور سوزن ہاروے (Susan Harvey) نے ''شامی مشرق کی مقدس عورتیں'' نامی کتاب میں اکٹھا کیا ہے' ہر عورت پاک دامنی کا عہد کرتی دکھائی جاتی ہے۔ پاک دامنی اور شادی کی مخالفت کے معاملات زرتشتی پروہتوں اور ہر عورت کے درمیان عزائم کی جنگ میں کشمکش کا مرکز تھے۔ چوتھی صدی کی ایک شہید' مارتھا سے ایک زرتشتی پروہت کہتا ہے کہ وہ چاہے تو عیسائی ہی رہ سکتی ہے' اس سے صرف یہ مطالبہ کیا ہے وہ دوشیزگی ترک کر دے۔ بروک اور ہاروے کا کہنا ہے کہ دوشیزگی ایک ایسی حالت تھی جو ''زرتشتی دستوروں کے مطابق خاص طور پر نفرت انگیز'' تھی۔ پروہت نے اعلان کیا:

''میری سنو' اور ہر چیز میں اپنی نجس خواہشات کی پیروی کرتے ہوئے اڑیل اور ضدی نہ بنو۔ باوجودیکہ' یہ دیکھتے ہوئے کہ تم اپنے مذہب کو چھوڑنے پر تیار نہیں ہو' جیسے تمہاری مرضی ہو کرو' لیکن یہ ایک کام ضرور کرو' تمھیں زندگی بخش دی جائے گی اور تم مروگی نہیں۔ تم ایک جوان لڑکی ہو' اور بہت حسین۔ ایک شوہر تلاش کرو اور شادی کر لو' بیٹے بیٹیاں پیدا کرو' اور ''کنواری رہنے کی قسم'' کے مکروہ دعوے سے چمٹی نہ رہو (یعنی پاک دامنی کا عہد توڑ دو)۔''

عقل مند دوشیزہ مارتھا نے جواب دیا' ''اگر کسی دوشیزہ کو ایک آدمی سے منسوب

کر دیا جائے' تو کیا قانون فطرت یہ حکم دیتا ہے کہ کوئی اور آ جائے اور اس لڑکی کو اٹھا لے جائے جو پہلے ہی منسوب کی جا چکی ہے؟ یا یہ کہتا ہے کہ ایسی دوشیزہ خود کو کسی اور مرد سے' جو اس کا منگیتر نہیں ہے' شادی کے لئے چھوڑ دے؟''

''نہیں'' موبد نے جواب دیا۔

پروہت کچھ حیران ہوا اور اس بات پر یقین کرتے ہوئے کہ مارتھا کسی مرد سے منسوب ہے' اس نے لحاتی طور پر ہمدردی کا اظہار بھی کیا' آخر کار اسے احساس ہوا کہ وہ تو یسوع مسیح کے بارے میں بات کر رہی ہے' جس پر وہ پھٹ پڑا' ''میں تمھیں سر سے پاؤں تک خون میں نہلا دوں گا' اور پھر تمہارا منگیتر آ سکتا ہے اور تمھیں خاک اور خون میں لتھڑا ہوا پا سکتا ہے۔'' مارتھا نے ''عہد کی انگشتری کی مہر سے اپنی دوشیزگی بچانے اور مقدس تثلیث پر ایمان قائم رکھنے پر ''حضرت عیسیٰؑ'' کی شکرگزاری کرتے ہوئے موت کو قبول کر لیا'' (69-70' 71)۔

سیلوشیہ۔تیسی فون (Seleucia-Ktesiphon) کی بشپ' شہید سمیون (Simeon' م: 341) کی بے انتہا حسین بہن' تاربو (Tarbo) نے بھی پاک دامنی کا عہد کیا تھا۔ اسے' اس کی بہن' جو شادی شدہ تھی لیکن پاکیزگی میں رہی' اور اس کی خادمہ کو ملکہ پر جادو کرنے کا ملزم قرار دیا گیا' جو بیمار پڑ چکی تھی۔ ان کی تفتیش کرنے والے پروہت نے تاربو کو پیغام بھیجا کہ اگر وہ اس کی بیوی بننے پر رضامند ہو جائے تو وہ انھیں بچا لے گا۔ تاربو نے جواب دیا:

''اپنا منہ بند رکھو' پاپی مرد اور دشمن خدا کے' پھر ایسی مکروہ بات اپنی زبان پر نہ لانا۔ میں یسوع مسیح سے منسوب ہوں۔ اس کے لئے ہی میں اپنی دوشیزگی کو سلامت رکھتی ہوں۔ میں نے اپنی زندگی اس کے نام وقف کر دی ہے کیونکہ وہ مجھے تمہارے ناپاک ہاتھوں اور تمہارے بدارادوں سے نجات دلانے پر قادر ہے''۔

''نجس اور مکروہ آدمی' تم کیوں دیوانہ وار اس چیز کی تمنا کرتے ہو جو نہ تو مناسب ہے اور نہ جائز؟ میں دلیرانہ موت مروں گی' کیونکہ اس طرح مجھے حقیقی زندگی عطا ہو گی' میں شرمناک طریقے سے زندہ نہیں رہوں گی کہ آخر ایک دن مر جاؤں گی۔''

اسے اور اس کی رفیقاؤں کو نہایت اذیتی موت مارا گیا۔

دوسری شہید عورتیں بھی اسی طرح پاک دامن اور دوشیزہ ہوتی تھیں اور اکٹھی رہتی تھیں' یا' ماجی اور ہورمزد(Magian Adurhormizd) کی بیٹی' اناہید'(Anahid) کی طرح تنہا ایک کوٹھڑی میں۔ (ایک استثنا ہے' وہ یہ دوسری صدی کی شہید اور بادشاہ کی بیوی' کن دیدا(Candida) جو حرم کی سازشوں کے نتیجے میں موت کا شکار ہوئی۔) مقدمہ چلانے والے پروہتوں نے ایمان کا زبانی انکار کروانے کی نسبت شادی کو ان کی آزادی کی شرط بنا دیا تھا۔ پروہتوں کا اشتعال اور عورتوں کا پروہتی اور مردانہ اختیار کو مضحکہ خیز انداز میں چیلنج کرنا ان روایتوں کا خاصہ ہے۔ مثلاً' ایک پروہت ''غصے اور شرم سے سرخ'' ہو گیا' جب اس سوال کے جواب میں کہ ''تم کون ہو؟'' اس کی شکار (مارتھا) نے کہا' ''تم دیکھ سکتے ہو میں ایک عورت ہوں'' (68)' اور اناہید کی تفتیش کرنے والے پروہت کو اس کا جواب ہے ''کم عقل اور احمق آدمی'' (93)۔

ابتدائی عیسائیت میں مذہبی مفکر' بالخصوص دوشیزگی کو قابلِ قدر قرار دیتے تھے' اور کسی حد تک یہ وجود کو' جسم کو' اور خصوصاً جنسیت کو رد کرنے کا اظہار تھا' اور یہ استرداد اور عورت دشمنی کے عنصر سے لبریز تھا' اس لئے کہ نظری طور پر عورتوں کو مردوں کی نسبت وجود اور جسم کی گندگی سے آلودہ سمجھا جاتا تھا۔ تہذیبی تعین کے مطابق وہ لازماً جنسی اور حیاتیاتی وجود تھیں۔ اس عورت دشمن عنصر کا ابتدائی عیسائی مذہبی مفکروں کی تحریروں میں واضح اظہار ہوا' جیسا کہ باب 2 میں زیرِ بحث آئے گا۔ حالانکہ چرچ جسم سے ماورا ہو جانے کے وصف اور دوشیزگی اور عورتوں کی جنسی پاکیزگی (مردوں کی بھی) پر زور دیتا تھا لیکن اس نے عورت کی یہ تعریف...... (''کہ عورتیں لازماً اور مطلقاً حیاتیاتی وجود ہیں'')...... متعین کرنے والی بنیادوں کو بھی سخت نقصان پہنچایا' یہ تعریف جو صرف اپنی سوچ اور اپنے خدا (جس سے وہ براہِ راست مشورت کرتی تھیں) کی رضا پر انحصار کرتی تھیں...... مردانہ اختیار اور ان بنیادی تصورات کے لئے بھی ایک چیلنج اور خطرہ تھیں جو اپنے دور کے سماجی اور مذہبی ضابطے میں مضبوط جڑیں رکھتے تھے۔

باب 2

بحیرۂ روم کا مشرق وسطیٰ

پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں بحیرۂ روم کے ساحلی مشرق وسطیٰ کے معاشرے اصلاً عیسائی اور کسی حد تک یہودی آبادیوں پر مشتمل تھے۔ میسو پوٹیمیا کے خطے کے معاشروں کی طرح بحیرۂ روم کے مشرق وسطیٰ کے معاشروں کی تاریخ عیسائیت کے آغاز سے بہت پہلے شروع ہوتی ہے۔ درحقیقت' اس خطے کے عیسائی معاشرے جن ثقافتوں کے وارث بنے وہ اتنی متنوع اور گونا گوں تھیں کہ یہاں ان کا ایک جامع جائزہ ناممکن ہو گا۔ آنے والے صفحات میں' میں اس علاقے کی کچھ ثقافتوں کے رواجوں کے نمایاں خدوخال کا جائزہ لوں گی: یعنی' بازنطینی معاشرے کی ثقافت' جو مشرقی بحیرۂ روم میں غالب سامراجی طاقت تھی' اور کلاسیکی یونان اور قدیم مصر کی ثقافتیں' جو اس خطے کی دو بڑی ثقافتیں تھیں۔ میرا یہ جائزہ عرب فتوحات سے کچھ پہلے کے دور کے مشرقی بحیرۂ روم کی ابتدائی عیسائیت کے رواجوں اور میلانات کی پرکھ کے ساتھ اختتام کو پہنچ جائے گا۔

جیسا کہ پہلے بھی اظہار کیا گیا ہے' عیسائیت کے بنیادی تصورات یعنی انسان کی حقیقی قدر' مردوں اور عورتوں' اور غلاموں اور آقاؤں کی مساوی روحانی وقعت' اور ازواجی طاقت پر دوشیزگی کی برتری نے کچھ صورتوں میں اس عہد کے غالب پدری معاشروں کے بنیادی تصورات کو تہس نہس کر دیا تھا۔ دراصل' محض یہ خیال کہ دوشیزگی تولیدی صلاحیت سے برتر ہے' اس تصور کی جڑیں کاٹنے کے لئے کافی تھا کہ عورتوں کا جسم اور ان کی تولیدی صلاحیت ان کے فرائض اور آرزوؤں اور امنگوں کی حدیں مقرر کرتی ہے۔

تاہم' مردانہ غلبے کے عیسائی اور غیر عیسائی نظریات کے ضمن میں ان تصورات کی تباہ کاری زیادہ تر محتاط اور پوشیدہ تھی۔ معدودے چند عورتیں ہی اپنی زندگیوں پر دسترس

حاصل کرنے کے لئے دوشیزگی اور تجرد کے نصب العین اپنا سکتی تھیں۔ ایلن پیجلز (Elaine Pagels) اور دوسرے محققین بتاتے ہیں کہ تجرد یا "ترک دنیا" سے عورتوں کو نہ صرف جنت میں انعامات، بلکہ زمین پر بھی فوری انعامات کی نوید ملتی تھی۔ پیجلز کی رائے کے مطابق عورتیں اپنی دولت پر اختیار رکھنے کے لئے اور ساری دنیا میں مقدس زائرین کی حیثیت سے آزادانہ سفر کرنے کے لئے، خود کو علمی تحصیلات میں مشغول کرنے لئے، اور خود مختار ادارے (جن کا انتظام وہ ذاتی طور پر چلا سکیں) قائم کرنے کے لئے تجرد اور ترک دنیا کے نصب العین کام میں لاتی تھیں۔ تاہم، عورتوں کی اکثریت کے لئے یہ سب کچھ ناقابلِ حصول تھا، اور عیسائی فکر میں اس امکانی آزادی کے عنصر کے باوجود، ابتدائی عیسوی عہد میں بازنطینی اور مشرقی بحیرۂ روم کی دوسری عورتوں کی زندگیاں متعین کرنے والے رواج، کم از کم نصب العین کی سطح پر، مکمل طور پر بندشیں لگانے والے تے۔

بازنطینی عورتوں کا مطالعہ ابھی تک ایک نیا اور ترقی پذیر شعبہ ہے۔ اس موضوع کا طائرانہ جائزہ لینے والے مصنفین میں سے گرودیدیئر دی ماتوں (Grosdidier de Matons) کا جائزہ جن رواجوں، طرز حیات، اور عورتوں کے بارے میں رویوں کو بیان کرتا ہے وہ بالعموم عیسائی معاشروں کی نسبت مسلم معاشروں سے وابستہ ہیں۔ دی ماتوں، مائیکل سیلوس (Michael Psellos) (گیارہویں صدی کا بازنطینی مصنف اور سیاسی شخصیت) کے حوالے سے بتاتا ہے کہ لڑکے کی پیدائش کا استقبال پر مسرت نعروں سے کیا جاتا تھا، جبکہ لڑکی کی پیدائش کا نہیں۔ بیٹیوں اور (بیٹوں کو بھی) بچپن میں ہی منسوب کیا جا سکتا تھا، اور لڑکیاں عام طور پر بارہ یا تیرہ برس کی عمر میں بیاہ دی جاتی تھیں۔ درمیانے اور اعلیٰ طبقے کی لڑکیوں کو پڑھنا، لکھنا، گنتی کرنا، اور گانا سکھایا جاتا تھا، لیکن ان کی تعلیم ان کے بھائیوں کے مقابلے میں عام طور پر ابتدائی ہوتی تھی۔ لڑکیوں کے نیک چال چلن کا مطلب یہ تھا کہ نہ تو گھر سے باہر ان کی آواز جائے نہ وہ اپنے گھر سے باہر نظر آئیں۔ عورتوں کے لئے ضروری تھا کہ وہ سرعام نظر نہ آئیں انہیں "قیدیوں کی طرح گوشہ نشینی" میں رکھا جاتا تھا، اگرچہ عورتوں اور جوان لڑکیوں کو شادیوں، پیدائشوں، یا مذہبی تقریبات میں شرکت یا مروج حماموں میں جانے کے لئے گھر سے باہر نکلنے کی اجازت دی جا سکتی تھی۔ چند نہایت خطرناک حادثات کے سوا عورتوں کا مستقلاً پردہ کرنا ضروری سمجھا جاتا تھا، کیونکہ پردہ یا اس

کی عدم موجودگی ''نیک'' عورت اور کسی کے درمیان فرق کی نشاندہی کرتی تھی۔ بازنطینی معاشرے میں عورتوں کے پردے اور خانہ نشینی پر بہت سختی سے عمل کیا جاتا تھا۔ اس کے ثبوت میں دی ماتوں سیلوس کا حوالہ دیتا ہے' جو اپنی ماں کی تحسین کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اپنی پوری زندگی میں اس نے مردوں کی موجودگی میں اپنی چادر صرف اس وقت اٹھائی جب وہ اپنی بیٹی کے جنازے پر اتنی ہلکان تھی کہ اسے خیال بھی نہ رہا کہ وہ ایسا کر بیٹھی ہے۔ سیلوس' سیزار یسا آئرین (Cesarissa Irene) کو بھی سراہتا ہے' کیونکہ وہ جسم کو پوشیدہ رکھنے کے دستور پر عمل کرنے میں اتنی محتاط تھی کہ اپنے ہاتھوں کو بھی ڈھانپے رکھتی تھی (آج کی کچھ پرجوش مسلم عورتوں کی طرح جنھوں نے دستانے پہننے شروع کر دیئے ہیں)۔ دسویں صدی میں پدری بالادستی کے حامی ایک اور بازنطینی شخص نے اپنی بیٹی کے حماموں میں جانے کا دفاع کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ وہ اس بات کو یقینی بنا لیتا ہے کہ وہ جاتے ہوئے ''باپردہ اور مناسب طور پر محافظہ کی معیت میں جائے''۔ زن وشوہر کی علیحدگی پر عمل کے لئے اور عورتوں کی احاطہ بند دنیا کی حفاظت کے لئے ہیجڑوں کے استعمال کا نظام پوری طرح مروج تھا۔ عورتوں کے لئے صرف وہی پیشے مناسب سمجھے جاتے تھے جو وہ گھر کے اندر رہتے ہوئے اختیار کر سکتی تھیں۔ جیسے سوت کا تنا' بننا اور کپڑے کی تیاری سے متعلق دوسرے کام۔

بازنطینی معاشرے کے ایک طالبِ علم نے اس جانب بھی توجہ دلائی ہے کہ یہ کتنی استہزائیہ بات ہے کہ زن وشوہر کی سخت علیحدگی' جس کے ذریعے عورتوں کو اپنے قریبی خاندان کے مردوں کو چھوڑ کر دوسرے مردوں سے موثر طور پر علیحدہ رکھا گیا' عورتوں کے لئے نئی راہیں کھولنے کا سبب بھی بنی۔ عورتوں کے ہر ادارے (جیسا کہ مشترکہ حمام) میں زنانہ خدمت گاروں کی ضرورت ہوتی تھی' اور زنانہ دائیوں اور طبیبوں کی موجودگی اس معاشرتی عقیدے کا اظہار تھی کہ عورت کے جسمانی معاملات سے مردوں کا متعلق ہونا نامناسب ہے۔

اوپر کے دو پیرے کسی تبدیلی کے بغیر قریباً آٹھویں صدی سے لے کر اٹھارہویں صدی تک کے مشرق وسطیٰ کے مسلم معاشروں کے درمیانہ اور اعلیٰ طبقوں کے معیاری نصب العین اور رواج بیان کرتے ہیں۔ انجلیکی لئے او (Angeliki Laiou) کا بازنطینی عورتوں

کا مطالعہ بتاتا ہے کہ افزائش نسل پر بے انتہا زور بلاشبہ جزوی طور پر بچوں کی اونچی شرح اموات سے تعلق رکھتا ہے...... وہ یہ دلیل بھی دیتی ہے کہ تنہا اور خانہ نشین بازنطینی عورت کا تصور مبالغہ آمیز ہے' اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سیلوس جیسی مشہور شخصیتوں کے تحریری بیانات کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ ''عورتوں کا سرگرم معاشی کردار معاشرے میں عام شراکت' مردوں کے ساتھ انکے بہت زیادہ میل جول (محققوں کے اندازے سے زیادہ) کا تقاضا کرتا ہے' اور یوں' لئے او کے مطابق' عملی حقیقت' خیالی حقیقت سے مختلف تھی۔ وہ بتاتی ہے کہ بازنطینی عورتیں نہ صرف حمامی خدمت گاروں' دائیوں' اور طبیبوں کے طور پر بلکہ دستکاروں اور اشیائے خوردنی کے تاجروں کے طور پر سرگرم تھیں۔ عورتیں خوردہ تجارت اور دور دراز کے کاروبار میں بھی حصہ لیتی تھیں' روپیہ پیسہ قرض پر دیتی تھیں اور سرمایہ کاری کرتی تھیں۔ حقیقتاً' تاریخ دان عورتوں سے متعلق اس طرح کے حقائق سے مسلم معاشرں میں بھی دوچار ہو رہے ہیں اور اس بات کو تسلیم کر رہے ہیں کہ خانہ نشینی اور ستر کے نصب العین سماجی حقیقت کی حیثیت سے کسی طرح بھی پوری طرح قابل عمل نہیں رہے۔ لیکن نصب العین' چاہے معاشی اور عملی مصلحتیں انہیں جڑوں سے ہلا دیں' بہرحال نظام مطالب کا ایک اہم اور موثر عنصر ہوتے ہیں جو عورتوں اور مردوں دونوں کے لئے وجود کی نفسیاتی کیفیت کو متعین کرتے ہیں۔ نفسیاتی کیفیت کے حقیقی اور عموماً غیر محسوس علاقوں پر اثر انداز ہونے کے علاوہ نصب العین تصوری زمین کے اس قطعے کو بھی تشکیل دیتے ہیں' جس پر شادی' طلاق' جائیداد' اور دوسرے معاملات سے متعلق قوانین کی عمارت اٹھائی جاتی ہے اور درحقیقت قانون کے ساتھ ساتھ سماجی نصب العین کے معاملات میں بازنطینی اور اسلامی قانونی فکر مشابہت رکھتی ہے۔ (بازنطینی قانون عورت سے براہِ راست تعلق رکھنے والے معاملات میں (جیسے کہ بچے کی پیدائش) عورت کے گواہی دینے کے حق کو محدود کرتا ہے' جبکہ ایسے معاملات میں مرد کی نسبت عورت کی گواہی معقول ہے' اسلامی قانون میں بھی ایسی ہی متوازی مثال موجود ہے)۔

بازنطینی معاشرے کے طالبِ علم' عورتوں کے بارے میں متشددانہ رواجوں کو عام طور پر' ''مشرقی اثرات'' سے متصف کرتے ہیں۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ یونانیوں اور بازنطینیوں نے ایسے کچھ رواج ایرانیوں سے مستعار لئے تھے' مثال کے طور پر سکندر کا اتنا ہی

بڑا حرم رکھنے کا فیصلہ جتنا بڑا حرم مفتوح ایرانی بادشاہ کا تھا۔ پھر بھی یونانی معاشرہ' جو بازنطینی معاشرے کا بلاواسطہ مورث تھا' مردانہ غلبے کے ایک ترقی یافتہ نظام کا حامل تھا' اور یہ بھی عورتوں کے بارے میں تشدد پسند رویہ رکھتا تھا۔

عیسائیت سے قبل کے یونانی معاشرے' اور بالخصوص کلاسیکی یونانی معاشرے' ہی اس خطے کے وہ چند معاشرے ہیں' جن میں عورتوں کے حالات کا باقاعدہ مطالعہ کیا گیا ہے۔ کلاسیکی یونانی معاشرے کے نمایاں خدوخال کا خاکہ کھینچتے ہوئے میں نے عورتوں سے متعلق ان رواجوں پر توجہ مرکوز کی ہے جو متذکرہ صدر بازنطینی رواجوں سے تسلسل رکھتے ہیں۔ یہ ابتدائی عیسوی عہد میں' بشمول شام اور مصر' مشرقی بحیرۂ روم کے شہری مراکز میں غالباً کسی حد تک عام تھے۔

سارہ پوم رائے (Sarah Pome Roy) کے مطابق کلاسیکی دور (500-323 قبل مسیح) کے ایتھنز کی آزاد عورتیں عام طور پر علیحدگی میں رکھی جاتی تھیں تا کہ قریبی اعزہ کے سوا دوسرے مرد انھیں نہ دیکھ سکیں۔ کچھ عورتیں اتنی پاکباز تھیں کہ رشتہ دار مردوں سے بھی پردہ کرتی تھیں' اور کسی اجنبی مرد کا کسی دوسرے مرد کے گھر میں ان آزاد عورتوں کی موجودگی میں داخل ہو جانا ایک مجرمانہ حرکت کے مترادف تھا۔ مرد اور عورتیں علیحدہ علیحدہ زندگیاں گزارتے تھے' مرد اپنا زیادہ تر وقت عام جگہوں (جیسے بازار اور ورزش گاہ) پر گزارتے تھے' جبکہ ''باعزت'' عورتیں گھروں میں۔ عورتوں سے توقع رکھی جاتی تھی کہ وہ گھروں تک محدود رہیں اور گھر بار چلائیں' بچوں اور خادموں کا خیال رکھیں' اور سلائی بنائی اور باورچی خانے کی دیکھ بھال کریں۔ تعمیرات میں بھی عورتوں اور مردوں کی علیحدگی کا خیال رکھا جاتا تھا' عورتوں کے کمرے گلی اور گھر کے عام حصے سے دور رکھے جاتے تھے۔ عورتوں کا لباس انہیں غیر مردوں کی نظروں سے چھپاتا تھا: ایک شال اوڑھی جاتی تھی جسے سر پر نقاب کی طرح ڈال لیا جاتا تھا۔ لڑکیوں میں خاموشی اور راضی بہ رضا رہنے کی خوبیوں کو سراہا جاتا تھا۔ خطیب خاموش اور پردہ دار عورتوں کی تعریف کرتے تھے' اور ایسی ''باعزت'' عورتوں کا نام بھی زبان پر لانے سے اجتناب کرتے تھے جو ابھی حیات ہوں۔ مختلف مواقع پر کبھی کبھی' خاص طور پر لڑکیوں کی طفل کشی پر غالباً عمل کیا جاتا تھا۔

ارسطو کے مطابق شادی کا مقصد اور عورت کا وظیفہ وارث مہیا کرنا ہے۔ ایتھنی

قانون کے تحت قانون ''وارث'' کو اپنے باپ کے اوئیکو (Oikos) (خاندان' گھرانہ) کے لئے وارث مہیا کرنے کی خاطر...... چاہے وہ پہلے ہی سے شادی شدہ کیوں نہ ہو...... باپ کے خاندان میں سے قریب ترین عزیز سے شادی کرنی پڑتی تھی۔ ایتھنی قانون بیوی کو ''ایک طفل حقیقی'' قرار دیتا تھا' جس کا اپنے شوہر سے ایک خوردسال عزیز جتنا رشتہ ہو۔ مرد اٹھارہ سال کی عمر میں بالغ ہوتے تھے' عورتیں کبھی بھی نہیں۔ وہ زمین کی فروخت یا خرید نہیں کر سکتی تھیں' اگرچہ وہ تحفتاً یا وراثت میں جائیداد حاصل کر سکتی تھیں' لیکن اس جائیداد کا انتظام بھی مرد سرپرست کرتے تھے۔ وہ کھانے پینے کی اشیاء خریدنے کے لئے بازار نہیں جاتی تھیں' کیونکہ ''خریداری یا تبادلے کو عورتوں کے لئے ایک پیچیدہ مالیاتی معاملہ سمجھا جاتا تھا'' اور' اس لئے بھی کہ عورتوں کو اجنبیوں کی نگاہوں سے بچانا بھی مقصود ہوتا تھا۔''

ارسطو کے نظریات نے عورتوں کا جو تصور پیش کیا ان کے مطابق وہ نہ صرف سماجی ضرورت کے تحت محکوم ہیں بلکہ ذہنی اور جسمانی دونوں صلاحیتوں کے لحاظ سے پیدائشی طور پر اور حیاتیاتی طور پر بھی کمتر ہیں۔ اور یوں ''فطرت'' نے ہی ان کی خدمت گارانہ حیثیت کا تعین کر دیا ہے۔ وہ عورتوں پر مردوں کی حکمرانی کو ''روح کی جسم پر' اور ذہن کی اور عقلی عنصر کی جذباتی عنصر پر حکمرانی'' کے مماثل قرار دیتا تھا۔ وہ کہتا ہے' مرد ''فطرتاً برتر ہے' اور عورت کمتر' ایک حاکم ہوتا ہے دوسرا محکوم''۔ مرد کی فطرت ''بے حد تراشیدہ اور مکمل ہے'' عورت زیادہ دردمند ہوتی ہے لیکن اتنی ہی حاسد' اتنی ہی جھگڑالو' اور لڑنے بھڑنے پر اتنی ہی مائل۔ اتنی ہی شرم و حیا اور عزت نفس سے عاری' اتنی ہی دروغ گو اتنی ہی دھوکے باز۔'' ان اخلاقی اور ذہنی اختلافات کے متوازی حیاتیاتی اختلافات بھی رکھے گئے۔ یوں ارسطو کی نظر میں عورتوں کے جسم ناقص قرار پائے' عورتیں جیسے کہ ایک نامرد مرد ہوں' کیونکہ یہ ایک عدم صلاحیت کی وجہ سے ہی ہے کہ عورت عورت ہے''۔ حمل کے قائم ہونے میں عورت کا حصہ بہت ادنی ہے: مرد روح مہیا کرتا ہے اور عورت کی رطوبت کو شکل عطا کرتا ہے' جو محض مادی اسباب کی حیثیت رکھتی ہے۔ ارسطو کا اثر بہت عالمگیر اور مستقل تھا۔ اس کے نظریات نے اس وقت کے معاشرے کی سماجی قدروں اور رواجوں کو منضبط اور منظم کیا۔ تاہم' انہیں معروضی سائنسی مشاہدوں کے طور پر پیش کیا جاتا تھا۔ اور عرب اور یورپی دونوں تہذیبوں (یا ان تہذیبوں کے اندر بڑی بڑی شخصیات) نے انہیں ازلی فلسفیانہ اور سائنسی حقیقتوں کی

حیثیت سے قبول کیا۔

متاخر ہیلینی سلطنت میں، ایتھنز کے علاوہ باقی ہیلینی معاشروں میں عورتوں کی حیثیت میں بہتری پیدا ہوئی۔ اس بہتری کی وجہ نہ صرف ایتھنی معاشرے کا عورتوں سے متعلق کم پابندیوں کے حامل دوسرے یونانی معاشروں سے میل جول تھا بلکہ بحیرۂ روم کی دوسری ثقافتوں کا یونان پر اثر بھی تھا۔ حیثیت کی اس بہتری کی سب سے بہتر دستاویزی اور متحقق مثال مصر کی یونانی عورتوں کی ہے۔ اس وقت مصر ہیلینی سلطنت کا ایک صوبہ تھا۔ پوم رائے نے ان کے مطالعے کے لئے پوری ایک کتاب وقف کی ہے۔ اس کے مطابق متعدد صورتوں میں یہ عورتیں زیادہ آزاد تھیں اور قانون کی نظر میں یونان کے کسی بھی پہلے دور کی عورتوں کی نسبت انہیں زیادہ برابری حاصل تھی۔ مصر میں یونانی عورتوں کو علیحدگی میں نہیں رکھا جاتا تھا، اگرچہ یونانی روایت ''اجنبی مردوں کے ساتھ ان کے کاروباری روابط کی حوصلہ شکنی کرتی تھی''، اس کے برعکس، مصری عورتوں پر اثرانداز ہونے والی اختلافات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے...... مثلاً، یونانی قانونی تقاضا کرتا تھا کہ عورتیں مرد سرپرستوں کے ذریعے برسرِ عمل ہوں، اور مصری قانون عورتوں کو اپنی ذمہ داری پر برسرِ عمل ہونے کا اہل سمجھتا تھا...... پوم رائے بتاتی ہے کہ یونانی عورتوں کی حیثیت میں آہستہ آہستہ بہتری پیدا ہوئی...... اس کی وجہ چاہے یہ ہو کہ یونانی قوانین میں مصری قوانین کے خطوط پر تبدیلیاں لائی گئیں، چاہے یہ کہ یونانی عورتوں نے مصری قانون کے مطابق معاہدوں میں بھی ہوئیں، جس سے وہ بہت زیادہ عورتوں کے حق میں ڈھل گئے۔ مثال کے طور پر، شوہروں پر کثرت ازواج کی پابندی لگا دی گئی، معاہدے کے رو سے وہ محبوبائیں، رکھیلیں، اور لونڈے نہ رکھنے کے پابند تھے، اور مناسب جواز کے بغیر اپنی بیویوں کو طلاق دینے کی صورت میں وہ جہیز واپس کرنے اور جرمانہ ادا کرنے کے پابند تھے۔ شادیوں کی تنسیخ کے ضمن میں عورتیں بھی مردوں جیسے حقوق رکھتی تھیں۔

پوم رائے بتاتی ہے کہ ''بطلیموسی مصر میں جنسی امتیاز کم تھا، جبکہ مثال کے طور پر ایتھنز میں یا، بالعموم ابتدائی عہد کے یونانی مشاعرے میں، نسبتاً یہ زیادہ تھا۔ ڈھونڈنے پر متوازی مثالیں مل سکتی ہیں، لیکن ہیلینی دور کا کوئی دوسرا یونانی معاشرہ معیشت میں عورتوں کی فزوں تر شرکت اور ان کی معاشی حیثیت میں بہتری سے متعلق اتنی زیادہ اور ایسی متنوع ہم

پلہ دستاویزات فراہم نہیں کرتا ہے'' جبکہ ایتھنی جمہوریہ کی بنیاد اوئیکوس (خاندان' گھرانہ) تھا' جس میں عورت کا کردار' وارث پیدا کرنا تھا۔ پوم رائے کے مطابق' بطلیموسی مصر میں ''اوئیکوس جیسا کوئی سیاسی تصور نہ تھا۔ شادی کا مقصد افزائش نسل کے بجائے مشترکہ زندگی تھا'' (xviii)۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ گھریلو معیشت میں عورتوں کے بنیادی حصے کی حیثیت سے بچوں کی پیدائش کے بارے میں بطلیموس مصر میں صریح اشارہ بھی کم ہی ملتا ہے۔

بدقسمتی سے' پوم رائے' یونانی اور مصری رواجوں کا موازنہ اشارتاً ہی کرتی ہے' اور یونانی قوانین اور رواجوں پر زیادہ مساوات پسندانہ مصری قوانین اور رواجوں کے اثر کے بڑے موضوع پر توجہ نہیں دیتی ہے۔ اس موضوع پر براہِ راست بحث سے اس کا واضح گریز حیران کن ہے' جبکہ اس کے موضوع اور تحصیلات کے لحاظ سے یہ مرکزی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک اور فروگزاشت یہ ہے کہ وہ صرف مصر کے یونانیوں سے سروکار رکھتی ہے' اگرچہ دوسرے عالموں...... جیسے کہ ڈوروتھی تھامپسن (Dorothy Thompson) اور نفتالی لیوس (Naphtali Lewis)...... کا کام ظاہر کرتا ہے کہ یونانی زبان کے ذرائع کی وساطت سے کام کرنا' اور پھر بھی' مصری اور یونانی آبادیوں کے بارے میں معلومات حاصل کرنا بالکل ممکن ہے۔ یہ فروگذاشتیں اس لئے بھی بدقسمتی کا سبب بنتی ہیں کہ ان کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اپنے یورپی مہا آقاؤں کے مقابلے میں غیر یورپی عناصر پردے میں چھپے رہ جاتے ہیں اور مفتوح غیر یورپیوں کے زیادہ انسان پسند اور مساوات پسند قوانین نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا' یہ فروگذاشتیں ماضی اور یورپی تہذیب کے ماخذ' تاریخ اور ماہیت کے بارے میں مشرقی تصور کی توثیق کو تقویت پہنچاتی ہیں' بالخصوص افریقی اور ''مشرقی'' تہذیبوں کے تعلق کے حوالے سے۔

جیسا کہ پوم رائے کے اشاراتی حوالوں سے عیاں ہے' یونانی فتح کے وقت اور کچھ عرصہ تک عورتوں سے متعلق مصری رویے اور قوانین بہت فیاض اور مساوات پسندانہ تھے۔ قدیم یونان کی طرح' مصر بھی اس خطے کی ان چند تہذیبوں میں سے ایک ہے' عورتوں کے ضمن میں جس کا مطالعہ بہت سے عالموں نے کیا ہے۔ لیکن ابھی تک سامنے آنے والے مطالعات عام طور پر بیانیہ ہیں' تجزیاتی نہیں۔ قدیم مصر کی عورتوں کے ایک حالیہ توسیعی

مطالعے میں' ژاں ورکو (Jeard Vercoutter) صریح طور پر لکھتا ہے' ''اس بات میں ذرہ برابر نہیں رکھتے تھے''۔ خاص طور پر وسطیٰ مملکت (1785-2060) قبل مسیح کے بارے میں لکھتے ہوئے وہ کہتا ہے' ''مرد اپنے آپ کو اصولاً اور لازماً برتر نہیں سمجھتا تھا۔ جنسوں کی برابری کا شعور مصری عقائد میں گہرائی تک پیوستہ ہے' اور بلاشبہ یہی شعور تھا جس نے آنے والی صدیوں (نئی مملکت) میں عورتوں کی بڑھتی ہوئی آزادی کو ممکن بنایا۔'' نئی مملکت (950-1570 قبل مسیح) کی ایک دستاویز کے متعلق وہ لکھتا ہے: ''اس نسخے میں قانون کی نظر میں مردوں اور عورتوں کی برابری واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔ قدیم تہذیبوں میں عورتوں کی حالت کے مقابلے میں' اس برابری کا سرچشمہ بلاشبہ مصر میں عورتوں کی مراعات یافتہ حیثیت کے بارے میں عام عقیدہ ہے' اور یہ اس بات کا مستحق ہے کہ اس کا زیادہ باریکی سے جائزہ لیا جائے۔''

قدیم مصری تہذیب کئی ہزار سال (قریب قریب 3100 قبل مسیح سے 333 قبل مسیح میں یونانی فتح تک) زندہ رہی' اور سارے دور میں عورتوں کی حیثیت فطری طور پر جامد نہیں رہی۔ اگرچہ ان کی حیثیت ممکنہ طور پر وسطی مملکت کے دوران گھٹتی گئی اور نئی مملکت کے دوران اپنے بہترین درجے پر تھی' لیکن ثقافت عورتوں کو بہت معزز قرار دیتی تھی اور۔ نئی مملکت کے وقت تک شادی کے قوانین' وراثت' ملکیت اور جائیداد کے انتظام کے حقوق واضح طور پر مساوات پسندانہ تھے۔ کریسٹین ڈیسروچز نوبل کورٹ (Christiane Desroches Nobelcourt) کا کہنا ہے کہ تمام شہادتیں بتاتی ہیں کہ حسبِ قانون عورتیں مردوں کے برابر تھیں۔ مثال کے طور پر' عورتوں کو جائیداد کی ملکیت' انتظام اور تصرف' اور جائیداد خریدنے اور بیچنے' ورثہ چھوڑنے اور منتقل کرنے' عدالت میں شہادت دینے اور تمام معاملات میں براہِ راست اور بغیر کسی واسطے کے عمل انداز ہونے کا حق حاصل تھا۔ شادی یک زوجگی تھی' فرعون اس سے مستثنیٰ تھا۔ یہ دو متعلقہ فریقوں کے مابین ایک معاہدہ تھا اور اس لئے اس میں شرائط شامل کی جا سکتی تھیں۔ نئی مملکت کے وقت کا دو محنت کاروں کے درمیان شادی کا ایک معاہدہ دستیاب ہوا ہے' جس میں یہ شرط درج ہے ک اپنی بیوی پر تشدد کی صورت میں شوہر سو کوڑوں کا سزا وار ہو گا اور اپنی جائیداد سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ دونوں فریقوں کو طلاق کا حق حاصل تھا' اور اس صورت میں عورتیں اپنی جائیداد واپس لینے کی حقدار

تھیں۔ شادی اور طلاق' دونوں ہی نجی معاہدے تھے جن میں ریاست کوئی حصہ نہیں لیتی تھی' اور ریتوں رسموں کی کوئی ضرورت نہ تھی' یا مذہب یا قانون میں ان کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ ریاست نظم عامہ کو یقینی بنانے کے لئے صرف جنسیت کو منضبط کرتی تھی۔ اس بات کی طرف توجہ ماہر مصریات' سی۔جے۔آئر (C.J.Eyre) نے دلائی ہے' جو رامیس سوم (Ramses III) کے دعوے کا حوالہ دیتا ہے' کہ ''مصر کی عورتیں جہاں چاہے جا سکتی تھیں اور انہیں راستے پر کوئی خطرہ نہیں ہوتا تھا۔'' آئر دلیل دیتا ہے کہ ریاست زنا کاری کی سزا کے ضمن میں دخل اندازی کرتی تھی' اور وہ بھی نظم عامہ کی خاطر' اور انتقام روکنے کے لئے'' کیونکہ شہادت بتاتی ہے کہ بوقت زنا اگر زنا کار پکڑا جاتا تھا' تو توقع کی جاتی تھی مشتعل شوہر اسے وہیں قتل کر دے گا۔ نوبل کورٹ اور ورکو بتاتے ہیں کہ زنا کاری کی سزا دونوں فریقوں پر برابر لاگو ہوتی تھی' اگرچہ وہ صرف ایسی مثالیں پیش کرتے ہیں جن میں بیوی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کرنے والا مرد ہی سزایاب ہوتا تھا' ایسی مثالیں نہیں جن میں شوہر زنا کا مرتکب ہوتا تھا۔ آئر کی رائے ہے کہ شاید یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ ''ایک غیر شادی شدہ اور خواہاں عورت کے ساتھ مباشرت سماجی اور قانونی طور پر نسبتاً غیر جانبدارانہ معنی کی حامل تھی۔'' وہ یہ قابلِ غور انکشاف بھی کرتا ہے کہ ''نئی مملکت میں جسم فروشی کے بارے میں حقیقی شہادت نہ ہونے کے برابر ہے۔'' عورتیں نہ تو پردہ کرتی تھیں نہ انہیں علیحدگی میں رکھا جاتا تھا' وہ آزادانہ میل جول رکھ سکتی تھیں۔ نوبل کورٹ اور ورکو عورتوں کی خودمختاری' معاشی سرگرمی' اور قانونی انصاف اور مونث دیویوں اور پروہتانیوں کے بے انتہا مثبت اور یہاں تک کہ غالب کردار کی متعدد مثالیں پیش کرتے ہیں۔ یہ دیویاں بالخصوص حاثور (Hathor) اور آئسس (Isis) بہت زیادہ قابلِ عزت سمجھی جاتی تھیں اور پروہتانیاں' عزت کے ساتھ ساتھ اونچے مشاہرے بھی پاتی تھیں۔ اسی طرح' دونوں مصنّفین خاص طور پر نوبل کورٹ' تفصیل سے بتاتے ہیں کہ ملکہ اور فرعون کی بیویاں اور خاتون عزہ عزت کی حامل تھیں۔ جیسا کہ شادی کے معاہدے کی مثال سے پتہ چلتا ہے' محبت کار طبقے کی عورتیں' اور مراعات یافتہ اہل جائیداد طبقے کی عورتیں بھی' قوانین کی مساوات پسندانہ روح سے فائدہ اٹھاتی تھیں۔ تاہم' یہ جان لینا چاہیے کہ جائیداد سے متعلق قوانین کا فائدہ صرف زیادہ مراعات یافتہ طبقے کی عورتوں کو پہنچتا تھا' اور معاشرے میں غلام بھی شامل تھے' جنہیں کسی بھی طرح کے قوانین کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا

تھا۔

لہٰذا' اس خطے اور اس دور میں مصر کے اہل جائیداد طبقوں کی عورتوں کی صورت حال مکمل طور پر خلاف ضابطہ معلوم ہوتی ہے۔ عیاں طور پر' مصر مردانہ غلبے والا معاشرہ تھا' جیسا کہ بادشاہت کا ادارہ' انتظامی عہدوں پر عورتوں کی غیر موجودگی' اور کچھ خاص پیشوں پر مردوں کا اجارہ (عورتیں شاذ ہی کاتب ہوتی تھیں)' یہ تمام ظاہر کرتے ہیں کہ عورتیں اگرچہ کچھ شعبوں میں برابری کی حامل تھیں' لیکن دوسرے شعبوں سے انہیں خارج کر دیا گیا تھا۔ پھر بھی' مردانہ غلبہ ظاہری طور پر عورت دشمنی یا ایسے قوانین اپنے ہمراہ نہیں رکھتا تھا جو منظّم اور جامع طور پر مردوں کو تو رعایت دیں اور عورتوں کو دبائیں۔ مطلب یہ ہے کہ عورت دشمنی اور عورت پر منظّم جبر مردانہ غلبے کا فطری نتیجہ نہیں ہو سکتے' مگر اس صورت میں کہ شہری معاشرے ارتقا پا چکے ہوں۔ اگرچہ پدری معاشروں کے ارتقا اور مردانہ غلبے کی شکلوں کے مطالعے (بشمول لرنر کا مطالعہ)' مضمرانہ طور پر ان کے درمیان' ضروری حتیٰ کہ شاید ناگزیر' تعلق کو فرض کرتے ہیں۔ پوم رائے اور نوبل کورٹ دونوں ایسی تفصیلات سامنے لاتی ہیں جو تجزیاتی طور پر اہم ہو سکتی ہیں۔ مثلاً' یہ کہ مصری ریاست شادی اور طلاق میں براہِ راست دخل نہیں لیتی تھی اور خاندان کو منضبط نہیں کرتی تھی اور یونانی تصور کے برعکس' مصریوں کے نزدیک شادی کا مقصد صاف طور پر گھرانے کے پدری سربراہ کے لئے وارث پیدا کرنا نہیں بلکہ مشترک زندگی اور اس سے ملنے والی مسرتیں تھیں۔ (پوم رائے کے اس مشاہدے کو ایک مصری کہاوت سے تقویت ملتی ہے جس کا حوالہ نوبل کورٹ نے دیا ہے' کہاوت مردوں کو نصیحت کرتی ہے کہ وہ عورتوں کو حمل قرار نہ پانے کی وجہ سے طلاق نہ دیں' اس کا بہتر حل' کہاوت کے مطابق' گود لینا ہے۔) یونان اور میسو پوٹیمیا کے مقابلے میں' مردانہ غلبے نے مصر میں بظاہر ایک درمیانی راستہ کیوں اختیار کیا' اور عورتوں سے سلوک کے بارے میں یہ عورت دشمن اور متشدد قالب ہی کیوں تھے جو واقعتاً سارے خطے میں ثقافتی اور فکری طور پر حاوی ہو گئے' اور خیر اندیشانہ اور مساوات پسندانہ قالب کیوں حاوی نہ ہوئے' یہ دونوں سوال مزید توجہ چاہتے ہیں۔

ورکو کہتا ہے کہ مصری عورتوں کے حقوق اور مساوات پسندانہ حالات فاتح یونانیوں کے لئے حیران کن تھے۔ اس کے مطابق' جیسے جیسے یونانی اور رومن دستور اور قوانین پھیلے'

مصری عورتیں اپنے بیشتر حقوق سے تہی دامن ہوتی گئیں۔ یہاں پر بہت سے نکات قابلِ توجہ ہیں۔ پہلا تو یہ ہے کہ مصر میں عورتوں کے حقوق اور حیثیت میں انحطاط یورپی غلبے اور قوانین کے اثر کے تحت واقع ہوا۔ دوسرا یہ کہ یہ انحطاط مصر کی عرب فتح سے بہت پہلے واقع ہوا اور عیسوی عہد میں بھی موجود تھا۔ تیسرا یہ کہ جیسا کہ ہم دیکھیں گے مسلم فتح کے فوراً بعد کی صدیوں میں اسلام کے تحت جو قوانین متشکل ہوئے انھوں نے عورتوں کی حالت میں بہتری پیدا کرنے کی بجائے جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے مصری عورتوں کو اور مساوات پسندی انسان پسندی اور انصاف کی روح کو مزید پیچھے قابلِ رحم حد تک پیچھے دھکیل دیا۔ لیکن اس بات پر زور دینا بھی مناسب ہے کہ اگرچہ اسلامی قوانین نے ایک واضح انحطاط پیدا کیا یونانی، رومی اور عیسائی دور پہلے ہی عورتوں کے حقوق اور حیثیت کو بڑے بڑے نقصان پہنچا رہے تھے۔ درحقیقت اسلام نے مصر اور مشرقی بحیرۂ روم کے پے در پے فاتحوں کے پہلے ہی قائم کردہ جکڑ بندی کے رجحان کو صرف جاری رکھا۔ ان دستوروں کے ورثے میں سے جو کہ عرب فتح کے وقت تک غالب عیسائی آبادی کے دستور بن چکے تھے اسلام نے ان دستوروں کو ہی قبول کیا جو اس کی اپنی مردانہ غلبے کی شکلوں سے میل کھاتے تھے۔ سو اسلام کوئی بنیادی تبدیلی نہیں لایا بلکہ اس نے پہلے سے موجود طرز ہائے حیات کو استحکام اور استقرار بخشا۔

ابتدائی عیسوی عہد سے ملنے والی شہادت جیسے کہ شامی عورتوں کی شبیہیں جو سر سے پاؤں تک ملبوس ہیں اور عورت دشمن عیسائی ادب کا دفتر بحیرۂ روم کی ابتدائی عیسائیت میں عورتوں سے متعلق منفی رویوں کی مورچہ بندی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ عیسائیت میں بنیادی سامی اور جنسی مساوات پسندی کا بیج موجود تھا اور اس کے دوشیزگی کو قابلِ قدر قرار دینے کے عمل نے کچھ عورتوں کو اجازت دی جیسا کہ پہلے بتایا گیا کہ وہ دوسرے مذہبوں کے پدری اختیار کے مقابل کھڑی ہوں اور داخلی فضیلت کا دعویٰ کریں اور یوں اپنی زندگیوں میں کچھ خود مختاری حاصل کریں۔ پھر بھی یہ فرض نہیں کیا جا سکتا کہ عیسائیت کا پھیلاؤ عورتوں کے لئے لازماً بہتری کا سبب بنا یا یہ کہ یہ عورتوں کے لئے لازماً زیادہ موافق ضابطہ لایا۔ اس ضابطے کی نسبت جو دوسرے عالمگیر مذاہب کے تحت اس وقت کی بحیرۂ روم کی دنیا میں مقبول تھے۔ مقبول مذاہب میں سے دو کی بنیاد دیوی آئس اور کچھ کم حد تک دیوی ایشتارت (Ishtarte) کی پوجا پر تھی۔ دونوں مذاہب بالترتیب مصری اور شامی ماخذ

کے حامل تھے' انہوں نے پورے بحیرۂ روم' بشمول یونان اور روم' میں فروغ پایا' لیکن ان کی جڑیں مصر اور مشرق وسطیٰ میں ہی گہرائی تک پیوست تھیں۔ پروہتانیاں بھی اور پروہیت بھی دونوں دیویوں کی پوجا کرتے تھے۔ کچھ مطالعے بتاتے ہیں کہ مشرق وسطیٰ کی عیسائیت عورت کے بارے میں زیادہ مثبت نقطۂ نظر کی حامل تھی اور انھیں سامراجی رومن اور بازنطینی عیسائیت کی نسبت چرچ میں زیادہ سرگرم کردار کی اجازت دیتی تھی۔

سیاسی طور پر غالب عیسائیت اپنے ہمراہ نہ صرف مضمر حقیقی مساوات پسندی بلکہ یہودیت کے پدری خیالات بھی لائی' اور ان کے ساتھ عورتوں کی سماجی محکومی کا مذہبی پروانہ اور ان کی لازمی ثانویت کی توثیق بھی۔ مثال کے طور پر' حضرت آدمؑ کی پسلی سے حضرت حواؑ کی پیدائش کی بائبل کی روایت کے ذریعے۔ عورتوں سے متعلق یہودی پدری خیالات اور ضابطے ان خیالات سے نسبت رکھتے تھے' جو میسو پوٹیمیا میں ارتقا پذیر ہوئے' جہاں سے غالباً یہودیوں کا آغز بھی ہوتا ہے۔ بعد میں یہودی فلسطین میں آباد ہوئے' اور یہاں بھی میسو پوٹیمیا کا ثقافتی اثر اہمیت کا حامل ہے۔ عیسائیت کے آغاز سے پہلے کے دور اور اس کے آغاز کے قریب قریب کے دور میں یہودیت مردوں کو کثرت ازواج' داشتاؤں' اور آزادانہ طلاق کی اجازت دیتی تھی اور عورتوں کو ورثہ پانے یا مذہب میں کردار ادا کرنے کے خلاف تھی۔ یہ صرف کچھ نمایاں خطوط کا اظہار ہے۔ ان میں سے کچھ دستور عیسائیت نے قبول کر لئے' دوسرے۔ مثلاً کثرت ازدواج۔ قبول نہیں کئے۔

عورتوں کی کمتر حیثیت کے تصور کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یونانیوں نے (جن کا نقطۂ نظر چوتھی صدی قبل مسیح میں ارسطو کے استدلال میں سامنے آیا) عبرانیوں سے کچھ بھی نہیں سیکھا۔ لہٰذا' یہ بالکل ممکن ہے کہ بحیرۂ روم پر ہیلینی اثرات اور یونان اور روم کا فوجی' سیاسی' اور ثقافتی تسلط عورت دشمنی اور متشددانہ دستوروں کے عیسائیت میں جذب ہو جانے میں اتنے ہی اہم تھے جتنا کہ یہودی ورثہ۔ آخر کار عیسائیت نے یہودیت کے دوسرے بنیادی خیالات مسترد کر دیئے' لیکن یہودی عورت دشمنی کیوں رد نہیں کی؟ یہودیت کو عیسائیوں کے درمیان عورت دشمنی کا تنہا یا حتیٰ کہ اصل سرچشمہ قرار دینے میں نہ صرف سہل پسندی اور غلطی کا احتمال ہے بلکہ اس طرح یہ بنیادی سوال بھی نظر انداز ہو جاتا ہے کہ اس وقت اس خطے میں عورتوں کی ایسی منفی تعریفات کیوں قبول ہوئیں۔

عورت دشمنی کے ثقافتی سرچشمے یا سرچشمہ خواہ کوئی بھی ہوں، طلوع اسلام سے فوراً پہلے کی صدیوں میں آتش مزاج عورت دشمنی بحیرۂ روم کی فرک اور واقعتاً عیسائی فکر کا ایک منفرد جزو ترکیبی تھی۔ عیسوی عہد سے قبل کے دور میں اس نے نسوانی طفل کشی کی شکال اختیار کی۔ طفل کشی، غالب طور پر لڑکیوں کی طفل کشی کا رواج عیسائیت سے پہلے سے موجود تھا اور یونانیوں اور رومنوں نے اسکی پیروی کی۔ یونانی اور رومن مصنفّین اس کا ذکر اپنے ہم وطنوں کی رسم کے طور پر کرتے ہیں، مصریوں اور یہودیوں جیسے اجنبیوں کی رسم کے طور پر نہیں۔ (ابتدائی عیسوی عہد میں عرب میں بھی اس پر عمل ہوتا تھا، جہاں بعد میں اسے اسلام کے تحت بند کر دیا گیا۔) رومنوں میں بچیوں کو پھینک دینے (ماحول کے رحم و کرم پر چھوڑ دینے) کا عمل حتیٰ کہ مضمرانہ طور پر قانون میں بھی منضبط ہے: باپوں سے تقاضا کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے تمام بیٹوں اور صرف ایک بیٹی کی پرورش کریں۔ طفل کشی چونکہ رومن اشرافیہ میں عام تھی، لہٰذا، یہ عیاں ہے کہ اس کا مادی احتیاج سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ عیسائیت کی نظر میں اسقاط حمل، اور حتیٰ کہ ضبط تولید، گناہ تھے۔ چھٹی صدی میں جسٹینی ضابطہ قانون نے اسقاط حمل کو انسان کشی قرار دیا۔ ان تبدیلیوں نے ہی طفل کشی پر روک لگائی ہو گی۔

اسقاط حمل اور ضبط تولید کے بارے میں چرچ کا رویہ بہرکیف، جسم اور جنسیت سے متعلق ایک بڑے منفی طرف احساس کا حصہ تھا۔ ان کے بارے میں گناہ اور شرم کا احساس اور جنسیت کے بارے میں یہ احساس کہ یہ صرف افزائش نسل کے لئے ہے۔ عورتوں کے لئے اس کے نتائج خاص طور پر توہین آمیز تھے، اس لئے کہ انہیں صاف طور پر مردوں کی نسبت پیدائشی لحاظ سے جسمیت اور جنسیت سے زیادہ آلودہ تصور کیا جاتا تھا۔ جنس سے متعلق شرم و حیا انتہائی شدت کے ساتھ نسوانی جسم کی شرم و حیا میں مرتکز ہو گئی، جس کا مکمل طور پر ڈھانپا جانا لازمی تھا (ابتدائی عیسوی عہد کی شامی تصویروں میں جو عورت دکھائی گئی ہے وہ اتنی لپٹی لپٹائی ہے کہ اس کے جسم کا کوئی بھی حصہ، حتیٰ کہ ہاتھ یا چہرہ بھی، نظر سے پوشیدہ ہے)۔ ان خیالات کا یہ مطلب بھی ہوا کہ مردوں کو عورتوں کے ساتھ میل جول سے اجتناب کرنا پڑتا تھا، بلکہ ان سے فرار اختیار کرنا پڑتا تھا۔ محض عورت کا نظارہ ہی خطرے کی علامت تھا۔ اور اس طرح پردے ستر کے ملبوس، اور علیحدگی و تفریق پر زور بڑھتا گیا۔ جسمیت اور جنسیت کا، اور جسمیت اور جنسیت کے بھرپور اظہار کے طور پر عورت کا استرداد پدری ادب

میں ظہور پذیر ہوا' جس میں بائبل کے عورت دشمنانہ امکانات پوری طرح پھلے پھولے۔ چرچ کے ایسے بانیوں' مثلاً آگسٹائن (Augustine)' اوریگین (Origen)' اور ٹرٹلین (Tertullian) کی تحریریں عورت کے ایسے تصور کو پیش کرتی ہیں۔ جس کے مطابق وہ کمتر' ثانوی' اپنی حیاتیات سے متعین ہونے والی' اور مرد کے لئے بے فائدہ ہے۔ اور اس سے بھی بدتر یہ کہ جنسی ترغیب' اور فساد کی جڑ ہے اور شر ہے۔ مثال کے طور پر آگسٹائن نے اس راز پر غور کرتے ہوئے کہ خدا نے عورت کو کیوں پیدا کیا' کیونکہ یہاں بھی کوئی دوسرا مرد زیادہ مناسب ہوتا۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا' ''میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ عورت مرد کے کس کام آ سکتی ہے' ۔ اگر بچے پیدا کرنے کے وظیفے کو خارج کر دیا جائے''۔ اس کے مطابق عورتیں جنسی ترغیب کا منبع بھی ہیں۔ ٹرلین اپنی عورت دشمنی میں زیادہ سخت ہے' وہ عورت کے بارے میں لکھتا ہے: ''تو باب الشیطان ہے۔ تو ممنوعہ درخت کو ظاہر کرنے والی ہے۔ تو الٰہی قانون کی پہلی منحرف ہے۔ تو اسے گمراہ کرنے والی ہے جس پر حملہ کرنے کی جرأت شیطان میں بھی نہیں کی تھی۔ تو نے خدا کی شبیہ والے مرد کو کتنی آسانی سے تباہ کر دیا۔ تیری جدائی یعنی موت کی وجہ سے حتیٰ کہ خدا کے بیٹے کو بھی مرنا پڑا۔''

ساتویں صدی میں ابھرتے ہوئے اسلام نے یہودیت اور عیسائیت کی روایت میں خود کو واضح طور پر وحدانیت کے ساتھ ہم آہنگ کیا۔ دراصل' یہ ان مذہبوں کے احیاء کے مشابہہ ہی تھا۔ کیونکہ مسلم فتح کے وقت یہ خطہ عیسائی چرچ کے زیر نگیں تھا' جس نے بائبل میں موجود روائیتوں کے حوالے سے عورت دشمنی کو کسی حد تک جائز اور درست قرار دے دیا تھا۔

یہ صرف مغربی دنیا ہی نہیں جس نے اپنے پیوستہ سیاسی اور نظریاتی مفادات کی خاطر تاریخی تصورات وضع کئے۔ اسلامی تہذیب نے تاریخ کا ایسا تصور وضع کیا جس نے اسلام سے قبل کے دور کو دورِ جاہلیت کا نام اور اسلام کو ہر مہذب چیز کا تنہا منبع قرار دیا۔ اور تاریخ کے دوبارہ لکھے جانے میں اس تصور کو اس موثر انداز سے استعمال کیا کہ مشرق وسطیٰ کے لوگ خطے کی گذشتہ تہذیبوں سے مکمل طور پر لاعلم ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ یہ تصور نظریاتی طور پر بہت سود مند تھا۔ بشمول دوسری چیزوں کے اس نے اس حقیقت پر بھی کامیابی سے پردہ ڈال دیا کہ مشرقی وسطیٰ کی کچھ ثقافتوں میں بعد کی نسبت' طلاع اسلام سے پہلے عورتوں کی

حالت بہت بہتر تھی۔

ماضی کے بارے میں علم آخر کار مغربی عالموں کی کوششوں سے دستیاب ہوا' جو جڑوں کی تلاش میں سرگرداں تھے ستم ظریفی ہے کہ وہ اسلامی تہذیب کی نہیں' بلکہ مغربی تہذیب کی جڑوں کی تلاش میں تھے' یعنی مغربی تہذیب کا قدیم مشرق وسطیٰ کی تہذیبوں کے راست وارث کی حیثیت سے مغربی تصور۔ اور اسلامی تہذیب کا ماضی کے ورثے سے عاری تہذیب کی حیثیت سے' یا کم از کم اس کی راہِ راست وارث کی حیثیت سے مغربی تصور' جو اسلامی تاریخ نویسی کے وضع کردہ تصور سے میل کھاتا ہے۔ اب بھی بہت سی درسگاہوں کے نصابوں اور نصابی کتابوں میں جاگزیں ہے۔ لہٰذا' مغربی تہذیب کی تاریخ کے بارے میں مغربی نصابوں اور نصابی کتابوں میں قدیم مشرق وسطیٰ کی تہذیبوں کا عموماً ذکر آتا ہے اور عام طور پر اس بات کو تسلیم کئے بغیر کہ اسلامی تہذیب کی بنیاد بھی یہی ہے۔ لیکن اسلامی تہذیب کی تاریخ کے بارے میں نصابوں اور نصابی کتابوں میں ان کا ذکر نہیں آتا۔ حقوق نسواں کی حامی کتابیں بھی اسی تصویر کو دوہراتی ہیں' مثال کے طور پر گرڈا لرنر کی ''پدریت کی تخلیق''۔

حصہ دوم

بنیادی مباحث

باب 3

عورتیں اور طلوع اسلام

چھٹی صدی عیسوی میں عرب، مشرق وسطیٰ میں ایک جزیرے کی طرح تھا، اور یہی وہ آخری علاقہ تھا جس میں پدرسری (Patrilineal) اور پدری (Patriarchal) شادی، شادی کی واحد جائز شکل کی حیثیت میں رائج نہیں ہوئی تھی، اگرچہ یہ وہاں بھی شاید شادی کی غالب شکل بنتی جا رہی تھی۔ شہادت بتاتی ہے کہ شادی کے مروج انواع میں مادر سری (Matrilineal)، زوجہ باسی (Uxorilocal) شادی، حضرت محمد ﷺ کی ولادت کے وقت (قریب قریب 570ء) دنیائے عرب، بشمول مکہ میں موجود تھی۔ شادی کی زوجہ باسی شکل میں عورت اپنے قبیلے ہی میں رہائش پذیر رہتی تھی، جہاں مرد اس کے پاس جا سکتا تھا یا اس کے ساتھ رہائش اختیار کر سکتا تھا، اور بچے ماں کے قبیلے کے ملکیت ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ کثریت شوہری اور کثرت ازواج کی شادی بھی موجود تھی۔

اسلام سے پہلے کے عرب میں شادی کے رواجوں کی کثرت اور تنوع اور مادر سری رسموں کی موجودگی (بشمول بچوں کی ماں کے قبیلے سے وابستگی) کا لازمی مطلب یہ نہیں کہ معاشرے میں عورتیں بہت اختیار کی حامل تھیں یا معاشی ذرائع ان کی رسائی میں تھے۔ نہ ہی ان رواجوں کا عورت دشمنی کی عدم موجودگی سے کوئی تعلق بنتا ہے، بلکہ واضح شہادت اس کے برعکس ہے۔ طفل کشی کا رواج بظاہر لڑکیوں تک ہی محدود تھا، اور اس کے پیچھے یہ عقیدہ کارفرما تھا کہ عورتیں ناقص اور برتنے کے لائق ہیں۔ طفل کشی کے رو میں آنے والی قرآنی آیتیں اس شرم اور ان منفی رویوں کا احاطہ کرتی ہیں جنہیں دور جاہلیت کے عرب جنس سے وابستہ کرتے تھے۔ ''جب ان میں سے کسی کو بیٹی (کے پیدا ہونے) کی خبر ملتی ہے تو اس کا منہ (غم کے سبب) کالا پڑ جاتا ہے اور (اس کے دل کو دیکھو تو) وہ اندوہناک ہو جاتا ہے۔ اور

اس خبرِ بد سے (جو وہ سنتا ہے) لوگوں سے چھپتا پھرتا ہے (اور سوچتا ہے) کہ آیا ذلت برداشت کر کے لڑکی کو زندہ رہنے دے یا زمین میں گاڑ دے۔" (سورۃ 16:58-61)

تاہم' کچھ اسلامی مفکروں کی یہ دلیل کہ اسلام نے طفل کشی کو ممنوع قرار دے دیا' یہ بات ثابت کرنے کے لئے تو کافی ہے کہ اسلام نے ہر لحاظ سے عورتوں کی حالت میں بہتری پیدا کی۔ لیکن یہ دلیل غلط اور سہل پسندانہ ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ عرب کی مختلف آبادیوں میں عورتوں کی صورتِ حال مختلف رہی۔ مزید برآں' اگرچہ دورِ جاہلیت کی شادی کی رسموں کا لازمی مطلب یہ نہیں کہ عورتوں کو بہت زیادہ اختیار حاصل تھا یا عورت دشمنی موجود نہیں تھی لیکن ان سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کے تحت ملنے والی آزادی کی نسبت اس وقت عورتوں کو بہت زیادہ جنسی خود مختاری میسر تھی۔ ان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ عورتیں بہت سے اجتماعی معاملات' بشمول جنگ اور مذہب' میں سرگرمی کے ساتھ شریک ہوتی تھیں' وہ رہنما کے کردار کی حامل بھی ہوتی تھیں۔ اسلام اور اس کے پدرسری' شادی کے واحد جائز ادارے کے قیام کے ساتھ ان کی خود مختاری اور شراکت کم ہوتی گئی۔

حضرت محمدﷺ کی دو ازواج' حضرت خدیجہؓ اور حضرت عائشہؓ کی زندگیاں اور شادیاں ان تبدیلیوں کی اقسام کا نمونہ ہیں جو اسلامی عرب میں عورتوں کو متاثر کرنے والی تھیں۔ حضرت محمدﷺ کی پہلی زوجہ' حضرت خدیجہؓ ایک دولت مند بیوہ تھیں جنھوں نے شادی سے پہلے حضرت محمدﷺ کو اپنے تجارتی قافلے کی نگرانی کے لئے ملازم رکھا۔ یہ قافلہ مکہ اور شام کے درمیان تجارت کرتا تھا۔ پینتالیس برس کی عمر میں انھوں نے شادی کا پیغام دیا اور شادی کی' اور قریباً پینسٹھ برس کی عمر میں اپنی وفات تک وہ ان کی واحد بیوی رہیں۔ اسلام کی تاریخ میں انکا مقام بہت اہم ہے۔ وہ پہلے ہی پچاس سال کے پیٹے میں تھیں' لیکن جب حضرت محمدﷺ پر پہلی وحی اتری اور انہوں نے تبلیغ شروع کی تو اس وقت اسلام کے بجائے جاہلی معاشرہ اور رسوم مروج تھیں' اور انہی جاہلی چیزوں نے ان کی روش اور ان کی زندگی کے امکانات کو متعین کیا۔ ان کی معاشی خود مختاری' ان کی شادی کا انداز' جس میں ان کی طرف سے بظاہر کوئی مرد سرپرست واسطہ نہیں بنا' ان کی ایک ایسے مرد سے شادی جو خود ان سے کئی برس چھوٹا تھا' اور ان کی یک زوجگی شادی یہ سب اسلامی رواج کے بجائے جاہلی رواج کا آئینہ ہیں۔

اس کے مقابلے میں جب حضرت محمدﷺ اسلام کے مسلمہ پیغمبر اور رہنما مان لئے گئے' اس وقت انہوں نے جن عورتوں سے شادی کی ان کی زندگیوں میں یک زوجگی صریحاً غیر موجود تھی۔ بعد ازاں' عورتوں پر مرد پرستوں کا اختیار اور مرد کا کثیر الزوجگی کا استحقاق اسلامی شادی کے باقاعدہ خدوخال بن گئے۔ مگر جو کچھ حضرت عائشہؓ کا نصیب بنا' بعد میں وہ مسلم عورتوں کی زندگیوں کا احاطہ کرنے والی حدود کا اظہار تھا: وہ مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئیں' نو یا دس برس کی عمر میں حضرت محمدﷺ سے شادی ہوئی اور اس کے فوراً بعد ہی انہوں نے ان کی دوسری ازواج کے ہمراہ پردے اور خانہ نشینی کی نئی رسموں پر عمل کرنا شروع کر دیا۔ حضرت خدیجہؓ اور حضرت عائشہؓ کی زندگیوں کے درمیان فرق...... خاص طور پر خود مختار کے لحاظ سے...... ان تبدیلیوں کا نقشہ پیش کرتا ہے جو اسلام' عرب عورتوں کے لئے پیدا کرنے والا تھا۔ تاہم' حضرت عائشہؓ عبوری لمحے کی شاہد بنیں' اور کئی لحاظ سے ان کی زندگی جاہلی کے ساتھ ساتھ اسلامی رواج کا بھی آئینہ ہے۔ حضرت محمدﷺ کی وفات کے بعد حضرت عائشہؓ نے مختصر عرصے کے لئے سیاسی رہنمائی بھی اختیار کی...... ان کی برادری کی طرف سے ملنے والی عزت وتوقیر اور اختیار کی طرح' بلاشبہ اس کی جڑیں بھی ان کے آباء و اجداد کے رواجوں میں تھیں۔ آنے والے اسلامی دور میں معاشرے کے بنیادی معاملات میں عورتوں کی شرکت کے بارے میں قبولیت مسلسل کم ہوتی گئی۔

اسلام سے پہلے کے عرب میں شادی کے رواجوں کے بارے میں شہادتیں بہت ہی کم ہیں اور ان کے مضمرات غیر یقینی۔ لیکن انیسویں صدی کے ایک عالم رابرٹ سن سمیتھ (Robertson Smith) کے نزدیک مادر سری سے ہم آہنگ جنسی دستوروں کی شہادتیں اور کثیر الشوہری کی شہادتیں یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ معاشرہ مادری تھا' اور اس طرح اسلام نے ایک مادری نظام کی جگہ پدری نظام کو قائم کیا۔ حال ہی میں منٹگمری واٹ نے اس نظریئے کو تبدیل شدہ شکل میں پیش کیا ہے۔ اس نے عرب کے کچھ حصوں میں زوجہ باسی شادی اور کثیر الشوہری سے متعلق شہادتیں جمع کی ہیں' ان کی بنیاد پر وہ رائے پیش کرتا ہے کہ اسلام سے پہلے کا عرب معاشرہ مادری نہیں تھا بلکہ غالب طور پر مادر سری تھا ایک ایسا معاشرہ جس میں پدریت کو بہت کم یا بالکل اہمیت حاصل نہیں تھی' اور یہ کہ حضرت محمدﷺ کی ولادت کے وقت وہ معاشرہ پدرسری معاشرے میں تبدیل ہونے کے عمل میں تھا۔ اسی

تبدیلی کو اسلام نے مستحکم کیا۔ واٹ کا خیال ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدیوں کے دروان مکے کے تجارتی ارتقاء اور اس کے ممتاز قبیلے قریش کے تساہلی طور طریقوں نے قبائلی اقدار کو زوال آشنا کر دیا۔ خاص طور پر اجتماعی ملکیت کے تصور کو زک پہنچی جو انفرادی تاجروں کے دولت کے ارتکاز کے ساتھ غائب ہوگئی۔ وہ اپنی اولاد کو ملکیت کی منتقلی کی خواہش کرنے لگے اور اس طرح پدریت کو نئی اہمیت ملی اور بالاخر مدارسری کی جگہ پدرسری نے لے لی۔

سمتھ اور واٹ کے نظریات سے قطع نظر شواہد غیر مبہم طور پر یہ ظاہر کرتے ہیں کہ شادی کا کوئی واحد مقررہ ادارہ یہ نہ تھا اور اسلام کے آغاز کے وقت شادی کی مختلف النوع رسمیں مروج تھیں۔ ان رسموں کی موجودگی سے پتہ چلتا ہے کہ مادرسری اور پدرسری دونوں ہی نظام موجود تھے۔ مثلاً زوجہ باسی شادی کا رواج حضرت محمدﷺ کے پس منظر میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ان کے دادا کو ان کی ماں کے قبیلے نے لے لیا تھا اور بعد میں ان کے والد نے انہیں مشکل سے ہی حاصل کیا تھا۔ حضرت محمدﷺ کی والدہ حضرت آمنہؓ حضرت عبداللہؓ سے شادی کے بعد اپنے قبیلے میں ہی رہیں وہ ان کے پاس جایا کرتے تھے اور حضرت محمدﷺ کی ولادت کے بعد بھی وہ وہیں رہیں (حضرت عبداللہؓ اپنے بیٹے کی پیدائش سے پہلے ہی فوت ہو گئے تھے) حضرت محمدﷺ ان (اپنی والدہ) کی وفات کے بعد ہی اپنے پدری اعزہ کی کفالت میں آئے۔

شادی کی مختلف انواع کے بارے میں ملنے والے دوسرے شواہد میں بخاری کی روایت بھی شامل ہے جو اسلام سے قبل شادی کی اقسام سے متعلق حضرت عائشہؓ کے بیان پر مشتمل ہے۔ حضرت عائشہؓ کے مطابق جاہلی دور میں شادی کی چار قسمیں مروج تھیں: ایک تو "آج کی طرح لوگوں کی شادی تھی" اور دوسری قسموں میں سے دو کثیر شوہری تھیں۔ مکے اور مدینے دونوں میں کثیر الشوہری شادی کی مثالیں ملتی ہیں۔ اگرچہ اسلام سے قبل کثیر الزوجگی کی شہادت موجود ہے لیکن حوالے دستیاب نہ ہونے کے باعث یہ تصور کیا جاتا ہے کہ شوہر باسی (Virilocal) کثیر الزوجگی کمیاب تھی۔ اور اس کے برعکس مادرسری سیاق وسباق میں کثیر الزوجگی کے تقاضے کے بموجب شوہر اپنے اپنے قبیلوں میں رہنے والی بیویوں کے پاس جاتا تھا۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ کچھ بیویوں کے مختلف شوہر ان کے پاس جاتے ہوں۔

طلاق اور دوبارہ شادی مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے عام معلوم ہوتی ہے

ان میں سے کوئی بھی علیحدگی کے لئے پہل کر سکتا تھا۔ کتاب الاغانی' بتاتی ہے: ''دور جاہلیت میں عورتیں' یا کچھ عورتیں' مردوں کی طلاق دیا کرتی تھیں' اور ان کے طلاق (کا اندازہ) یہ تھا کہ اگر وہ ایک خیمے میں رہتے تھے تو اس کا رخ پھیر دیتی تھیں' یعنی اگر پہلے اس کا دروازہ مشرق کی طرف تھا تو اب یہ مغرب کی طرف ہو جاتا تھا۔ اور جب مرد دیکھتا تھا تو وہ جان لیتا تھا کہ اس عورت نے اسے طلاق دے دی ہے اور وہ اس کے پاس نہیں جاتا تھا۔'' طلاق کے بعد دوسری شادی سے پہلے عورتوں کو عام طور پر عدت' یا ''عرصہ انتظار'' کی پابندی نہیں کرنی پڑتی تھی۔ بعد میں اسلام نے اس پر اصرار کیا۔ اور اگرچہ اپنے شوہر کی وفات کے بعد بیوی ایک عرصے کے لئے گوشہ نشین ہو جاتی تھی' لیکن یہ رواج' اگر یہ ایسے ہی تھا' تو معلوم ہوتا ہے کہ اس پر آزادہ روی سے عمل کیا جاتا تھا۔

ابتدا ہی سے پدری شناخت کی بنیادوں پر قائم شادی کا ادارہ واضح طور پر اسلامی پیغام کا حصہ تھا۔ اسلام سے وفاداری کی بیعت' جو بعد میں قرآن میں منضبط ہوئی (سورہ 12:60 جو بیعت النساء یا بیعت المومنات کے طور پر معروف ہوئی' مردوں کی بیعت میں صرف اتنا فرق تھا کہ اس میں جہاد کا فرض بھی شامل تھا) شروع ہی سے حرام کاری سے اجتناب کرنے کے عہد پر مشتمل تھی۔ زنا کاری کا ترجمہ بالعموم انگریزی میں Adultery کیا جاتا ہے۔ اسلام کی آمد سے قبل...... ایک ایسے معاشرے میں جس میں مواصلت کی کئی اقسام جائز تھیں...... زنا کاری کا کیا مفہوم تھا' یہ واضح نہیں ہے نومسلموں کے لئے بھی بظاہر یہ واضح نہیں تھا۔ طائف کی فتح کے بعد وہاں کے مردوں نے بیعت کے وقت یہ کہا کہ حرام کاری ان کے لئے ضروری ہے کیونکہ وہ تاجر ہیں۔ بہ الفاظ دیگر' وہ اس رواج کو برا نہیں سمجھتے تھے۔ بیعت کرتے ہوئے ایک عورت نے کہا' ''کیا ایک آزاد عورت زنا کی مرتکب ہوتی ہے؟''۔ ایسا ردِعمل یہی بتاتا ہے کہ وہ محسوس کرتی تھی کہ آزاد عورت کی کسی بھی مواصلت کو زنا کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ لہٰذا' اسلام میں جب یہ اصطلاح پہلی مرتبہ استعمال کی گئی تو اس کا اشارہ دوسری قسم کی شادیوں' بشمول کثیر الشوہری کی شادیوں' اور ''وقتی'' شادیوں کی صورتوں کی طرف ہی ہو گا۔ دورِ جاہلیت میں وقتی شادی بھی مروج تھی جسے اسلام نے ممنوع قرار دے دیا۔ دورِ جاہلیت میں شادی کی مختلف انواع سے متعلق اپنے بیان کے آخر میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''جب محمدﷺ صداقت لے کر آئے' انہوں نے اسلام سے قبل کی شادی

(نکاح) کی تمام صورتوں کو ختم کر دیا۔ سوائے شادی کی اس قسم کے جسے لوگ آج بھی تسلیم کرتے ہیں۔'' زنا کو ممنوع قرار دینے میں اگر اسلام کسی حد تک پہلے کے مقبول رواجوں کو ممنوع قرار دے رہا تھا تو شاید یہ یقینی طور پر قرآن کے اس غیر معمولی حکم (سورہ 19:4) کی جزوی وجہ ہی بنتا ہے کہ کسی کو بھی زنا کی سزا دینے کے لئے چار افراد کی گواہی ضروری ہے اس حکم کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ایسی جنسی بداعمالی میں مصروف افراد یہ عمل...... غیر اخلاقی اور ممنوعہ رواجوں کی نسبت مناسب آزادی کے ساتھ...... کچھ نہ کچھ کھلے بندوں کرتے تھے' اور حضرت محمدﷺ کو یہ احساس تھا کہ ایسے راج یکدم ختم نہیں کئے جا سکتے۔

چھٹی صدی کے عرب اور بالخصوص مکے میں' اسلامی اصلاحات نے صاف طور پر پدرسری کے رجحان کو مستحکم کیا۔ یہاں تجارتی پھیلاؤ کے نتیجے میں پرانا خانہ بدوشانہ نظام تبدیل ہو رہا تھا۔ داخلی معاشری تبدیلی کے علاوہ' بلاشبہ خارجی اثرات نے بھی ثقافت کی قلب ماہیت میں کچھ نہ کچھ کردار ادا کیا۔ شمالی عرب کے قبائل میں ایرانی اثرات کے نفوذ کے ساتھ ساتھ شمال میں شامی اور بازنطینی سلطنتوں کو اور جنوب میں یمن اور ایتھوپیا کو ملانے والی مکی تجارت کا مطلب ان ہمسایہ معاشروں سے بڑھتا ہوا رابطہ اور ان معاشروں میں موجود صنفی تفریق کی سماجی تنظیم کا اثر تھا۔ ابھی حضرت محمدﷺ نے اسلام کی تبلیغ شروع نہیں کی تھی کہ اب تک صنم پرست عرب میں وحدانیت کی ایک شکل (جوان ملحقہ خطوں کے غالب مذہبوں سے خاص تھی) کے ساتھ ساتھ پدرسری شادی (جس میں عورتوں کی جنسیت پر مرد کی دسترس ہوتی تھی) بھی جڑیں پکڑنے لگی تھی۔ عورتوں پر دسترس' ان کی علیحدگی اور اجتماعی معاملات سے ان کے اخراج...... ہمسایہ معاشروں میں مکمل ترقی پا جانے والے ان طور طریقوں سے عرب' خاص طور سے تاجر ضرور واقف ہو چکے ہوں گے۔

اسلام نے شادی کی جس قسم کو جائز قرار دیا' وہ اس کی وحدانیت کی طرح' سارے مشرق وسطیٰ میں پہلے ہی سے موجود سماجی و ثقافتی نظاموں سے مکمل طور پر ہم آہنگ تھی۔ عرب کے اندر پدری' پدرسری' کثیر الزوجگی شادی کسی بھی طرح کوئی نئی اختراع نہیں تھی۔ بلکہ اسلام نے عرب قبائلی معاشروں کے اندر پہلے سے مروج رسوم و رواج میں سے منتخب رسم و رواج کو جائز اور دوسروں کو ممنوع قرار دیا۔ اسلام نے شادی کے ادارے کے تحت پدریت کو مرکزی اہمیت دی' اور مردوں کو عورتوں کی جنسیت اور اولاد پر ملکیتی حقوق کا

حامل ٹھہرا دیا۔ ہم آہنگ رواجوں کو قبول کیا، جیسے کہ کثیرالزوجگی، جبکہ ناموافق یا مخالف رواجوں کوممنوع قرار دیا۔ ان تبدیلیوں کے ذریعے اسلام نے اصلاً جنسیت اور مردوزن کے درمیان اختیار کا تعلق متعین کیا۔ اسلامی قوانین میں شادی کا جو تصور پوشیدہ تھا وہ عورتوں کی حیثیت میں تبدیلیاں پیدا کرنے میں بہت اہم ثابت ہوا۔

متاخر اسلامی معاشروں میں مرتب ہونے والے شادی اور عورتوں کے چال چلن سے متعلق قوانین قرآنی آیات کی تعبیروں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ آیات حضرت محمدﷺ پر خاص طور پر مدنی دور میں نازل ہوئی تھیں۔ یہ قوانین سنت نبویﷺ کی شرعی اہمیت سے متعلق ان معاشروں میں کئے جانیوالے فیصلوں کے نمائندہ بھی ہیں۔ شادی کے ارتقاء کے اہم مراحل کا کھوج لگانے میں میرا انحصار حدیث اور حضرت محمدﷺ اور صحابہ کے بارے میں ابتدائی سوانحی ادب پر ہے۔ حضرت محمدﷺ نے عورتوں سے متعلق جن رواجوں کو قرار جائز قرار دیا اور جو بعد میں مسلم عورتوں کے ضمن میں فیصلہ کن ثابت ہوئے ان کی تحقیق میں بھی میرا انحصار متذکرہ روایتیں ہیں، جنہیں حضرت محمدﷺ کی وفات کے بعد، تین یا چار صدیوں میں ضبط تحریر میں لایا گیا۔ ان کی بنیاد (بالکل سوانحی ادب کی طرح) روائیتوں پر ہے، جنہیں اولاً حضرت محمدﷺ کے معاصرین نے بیان کیا، اور بعد میں راست باز افرد کے ایک مستند سلسلے کے ذریعے ان کی ترسیل ہوئی۔ اگرچہ راسخ العقیدہ مسلمانوں نے حضرت محمدﷺ کے اعمال یا اقوال سے متعلق احادیث کے خاص مجموعوں کو مستند قرار دیا ہے، لیکن مغربی یا مغرب کے تربیت یافتہ محققین اس بارے میں اپنی رائے پر نظر ثانی کر چکے ہیں۔ اس صدی کی ابتداء میں بیشتر محققین نے احادیث کو بعد کے دور کی اختراع قرار دیا۔ حال ہی میں چند مغربی تربیت یافتہ محققوں نے یہ نقطۂ نظر پیش کیا ہے کہ کچھ احادیث کا ماخذ غالباً انتہائی ابتدائی مسلم دور ہے۔ یعنی، حضرت محمدﷺ کی وفات کے فوراً بعد کا دور، جب اکثر صحابہ حیات تھے۔ ذیل میں جن احادیث کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ عام طور پر احادیث کے انتہائی مستند تسلیم کئے جانے والے مجموعوں سے لی گئی ہیں، اور جو احوال اور طور طریقے بیان کئے گئے ہیں وہ احادیث کے مجموعوں سے ابھرنے والے طرز حیات سے مخصوص ہیں۔

علاوہ ازیں، اگرچہ ابتدائی احادیث مردوں نے ہی تحریر کیں، تاہم، حضرت محمدﷺ اور انکے دور کی روایات کا اہم ترین حصہ عورتوں کی سند پر ہی نقل کیا گیا۔ اور یہی وہ ادب

ہے جسے ابتدائی اسلام کے مستند وقائع کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے' اور اسے مسلم کردار کے ایک نمونے اور مسلم قانون کے ایک ماخذ کی حیثیت دی جاتی ہے۔ یعنی' ان روائیتوں کا سلسلہ اپنے آخری سرے پر حضرت محمدﷺ کی نسل کی کسی عورت' کسی صحابیہ' اور اکثر حضرت محمدﷺ کی بیوی یا بیٹی سے ملتا ہے۔ لہٰذا' اسلام کی زبانی روایت میں عورتوں (اور خاص طور پر سب سے زیادہ حضرت عائشہؓ) کا حصہ بہت اہم ہے۔ ان روائیتوں کو آخر کار مرد ہی تحریری شکل میں لائے' اور یہ تحریریں اسلام کی باضابطہ تاریخ کا حصہ بن گئیں۔ اسی تحریری ادب نے اسلامی معاشرے کے معیاری رسوم و رواج کو تشکیل دیا۔ اس ادب میں عورتوں کا اہم حصہ' ایک ایسی حقیقت ہے جو یہ ظاہر کرتی ہے کہ مسلمانوں کی کم از کم پہلی نسل اور ان کے فوراً بعد کی نسل کے لئے عورتوں کو سند کی حیثیت سے قبول کرنا کوئی مشکل نہ تھا۔ اور یہ پہلی نسل ہی تھی جو دورِ جاہلیت اور عورتوں کے بارے میں جاہلی رویوں سے قریب ترین تھی۔ اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ ابتدائی ادب میں کچھ نہ کچھ ایسا مواد بھی شامل ہے' جو عورتوں کے نقطۂ نظر کو واضح اور راست انداز میں پیش کرتا ہے۔ جیسے کہ اس تصور کے بارے میں حضرت عائشہؓ کا غضبناک ردِعمل کہ عورتیں مذہبی لحاظ سے بھی ناپاک ہوسکتی ہیں۔ ایک حدیث میں وہ فرماتی ہیں: ''تم ہمیں (عورتوں کو) کتوں اور گدھوں سے ملاتے ہو!'' ظاہر ہے' اس کا مطلب یہ نہیں کہ مردوں کی حاکمیت کے لئے ناقابلِ قبول آراء اور افعال پر پابندی نہیں لگائی جاتی تھی اور انہیں قلم زد نہیں کیا جاتا تھا' جبکہ عورتوں کے الفاظ تحریری شکل میں لانے والے مرد ہی ہوتے تھے۔

مکے کے نزدیک حرا نامی پہاڑ کے غار میں آنحضرتﷺ اکثر غور وفکر کے لئے جاتے تھے۔ چالیس سال کی عمر میں ان پر پہلی وحی کا نزول ہوا: حضرت جبرئیل ظاہر ہوئے اور انہیں پڑھنے کا حکم دیا۔ اس تجربے سے ان پر کپکپی طاری ہوگئیں' وہ فوراً حضرت خدیجہؓ کے پاس آئے' جنہوں نے انہیں آرام پہنچایا اور تسلی دی' انہیں کمبل اوڑھایا اور یقین دلایا کہ وہ ہوش مند ہیں۔ پھر وہ انہیں اپنے رشتے کے بھائی ورقہ (جن سے وہ منسوب بھی رہی تھیں) کے پاس لے گئیں۔ ورقہ عبرانی صحائف پر دسترس رکھتے تھے اور عیسائی تھے۔ انہوں نے اس واقعے کے تصدیق کی اور بتایا کہ خدا نے حضرت جبرئیل کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس بھی بھیجا تھا۔ بعد ازاں' حضرت محمدﷺ نے یہودی و عیسائی روایت کو ہی اپنی

پیغمبری کی روایت قرار دیا۔

حضرت خدیجہؓ پہلی نومسلم تھیں۔ ایک بالغ نظر اور برادری میں اونچے رتبے کی حامل دولت مند خاتون کے قبول اسلام نے دوسرے لوگوں بالخصوص ان کے اہم قبیلے، قریش کے افراد پر ضرور اثر ڈالا ہوگا کہ وہ بھی مسلمان ہو جائیں (ابن سعد، 9:8)۔ ابتدائی برسوں ہی سے عورتیں مسلمان ہونا شروع ہو گئی تھیں، ان میں ایسے قبیلوں کی عورتیں بھی شامل تھیں جو حضرت محمدﷺ کے سخت مخالف تھے، جیسے ابوسفیان کی دختر، ام حبیبہ، جو حضرت محمدﷺ کے بہت بڑے دشمن تھے۔ مکے میں جب حضرت محمدﷺ کی مخالفت بہت زیادہ بڑھی اور ان پر اور ان کے ساتھیوں پر ظلم وستم ڈھائے جانے لگے، تو جن مسلمانوں نے (615 کے قریب) حبشہ ہجرت کی، ان میں عورتیں بھی شامل تھیں۔ لیکن کسی بھی ایسی عورت کا ذکر نہیں ملتا جس نے اپنے شوہر کے بغیر ہجرت کی ہو۔

619ء میں حضرت خدیجہؓ اور حضرت محمدﷺ کے چچا اور ان کے محافظ اور ان کے قبیلے کے سردار، حضرت ابوطالب، دونوں ہی کچھ دنوں کے اندر وفات پا گئے۔ حضرت محمدﷺ، حضرت خدیجہؓ کو دفنانے کے لئے خود حجون نامی پہاڑ کی کھائی میں گئے جہاں ان کی برادری کے لوگوں کو دفنایا جاتا تھا۔ حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد حضرت محمدﷺ اور حضرت خدیجہؓ کی بیٹیوں کو ورثے میں کچھ بھی نہیں ملا۔ ممکن ہے اہلِ مکہ کے ظلم وستم کے دوران ان کی دولت ضائع ہو گئی ہو۔

حضرت ابو طالب نے اسلام قبول نہیں کیا تھا لیکن انہوں نے اپنے قبیلے کے فرد کی حیثیت سے حضرت محمدﷺ کو مکمل تحفظ دیا اور اس طرح انہیں اہلِ مکہ کے ظلم وستم سے بچائے رکھا۔ حضرت ابو طالب کے بعد ابولہب قبیلے کا سردار بنا۔ یہ بھی حضرت محمدﷺ کا چچا تھا جس کی شادی حضرت محمدﷺ کے دشمن، ابوسفیان کی بہن ام جمیل سے ہوئی تھی۔ حضرت ابوطالب کی وفات کے فوراً بعد ہی ابولہب نے اپنی بیوی کے قبیلے کی طرف داری شروع کر دی اور حضرت محمدﷺ کو تحفظ دینے سے انکار کر دیا۔ جب ابولہب اور ام جمیل پر قرآن کی آیتوں میں لعنت بھیجی گئی تو ام جمیل سنگی موسل لئے حضرت محمدﷺ کی تلاش میں نکلی اور وہاں آئی جہاں کعبے کے پاس حضرت محمدﷺ، حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ بیٹھا کرتے تھے۔ خدا نے حضرت محمدﷺ کو اس کی نظروں سے پوشیدہ کر دیا تو اس نے حضرت ابوبکرؓ سے استفسار کیا

کہ حضرت محمدﷺ کہاں ہیں: ''مجھے پتہ چلا ہے کہ وہ میرا تمسخر اڑا رہے ہیں' خدا کی قسم' اگر وہ مجھے مل جائیں تو میں اس پتھر سے ان کا منہ پیس ڈالوں گا۔'' پھر اس نے شاعر ہونے کا دعویٰ کیا اور مصرعے پڑھے:

ہم رد کرتے ہیں ملعون کو
اس کے الفاظ کو
اس کے مذہب سے نفرت اور کراہت رکھتے ہیں۔

قبیلے کا تحفظ چھن جانے کے بعد حضرت محمدﷺ نے مکے سے باہر اسلام کی تبلیغ زوروشور سے شروع کر دی۔ انہوں نے مدینہ کے لوگوں سے مذاکرات کا آغاز کیا جب مدینے کے لوگ 620ء میں حج کے لئے مکے آئے تو انہوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اگلے سال ان کی تعداد اور زیادہ ہوگئی' اور جون 622ء میں مدینہ کے پچھتّر (75) لوگ بشمول دو عورتیں اور ان کے شوہر' عقبہ کے مقام پر حضرت محمدﷺ کے ساتھ خفیہ ملاقات میں شریک ہوئے' جہاں انہوں نے ان کی حفاظت اور اطاعت کی بیعت کی۔ ان کی اطاعت کا مطلب یہ تھا کہ مدینہ میں ان کا استقبال پناہ کے متلاشی کسی فرقے کے سربراہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ معزز پیغمبر اور مدینہ کے داخلی قبائلی جھگڑوں کے مقررہ ثالث کے حیثیت سے کیا جائے گا۔

دریں اثنا' حضرت محمدﷺ' حضرت سودہؓ اور حضرت عائشہؓ سے شادی کر چکے تھے۔ روایت کے مطابق شادیوں کی تجویز حضرت محمدﷺ کی نومسلم خالہ' حضرت خولہؓ کی طرف سے آئی تھی۔ حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد حضرت محمدﷺ کی ''خدمت'' اور ان کے گھر کی دیکھ بھال ان کی بیٹیاں کرتی تھیں۔ حضرت محمدﷺ نے ماضی میں ان کی مدد کی تھی' انہوں نے حضرت خولہؓ کے شوہر کو تجرد اور اپنی بیوی کے حقوق سے غفلت پر سرزنش کی تھی۔ جب حضرت خولہؓ نے حضرت محمدﷺ سے دوبارہ شادی کے لئے کہا تو انہوں نے پوچھا ان کی نظر میں کون موزوں ہے۔ حضرت خولہؓ نے کہا' اگر آپ کنواری سے شادی چاہتے ہیں تو عائشہ' اگر کنواری نہیں تو سودہ۔ انہوں نے جواباً کہا' جاؤ' اور ان دونوں سے میرے بارے میں بات کرو۔ بیک وقت دو بیویاں رکھنا اس معاشرے میں کوئی نئی بات نہ تھی' لیکن حضرت محمدﷺ کے ضمن میں یہ ایک نئی بات تھی۔ اسی بنا پر کچھ محققوں نے یہ

مفروضہ قائم کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ سے شادی کے معاہدے میں یہ درج کیا گیا ہوگا کہ اپنی ساری زندگی وہی ان کی واحد بیوی رہیں گی۔

حضرت سودہؓ ایک مسلمان بیوہ اور حبشہ کے ابتدائی مہاجروں میں سے تھیں۔ بتایا جاتا ہے کہ وہ جوان نہیں تھیں۔ انہوں نے حضرت خولہؓ کے ذریعے جواب میں یہ پیغام بھیجا کہ ''میرا معاملہ آپ کے اختیار میں ہے'' اس کا مطلب ان کی رضامندی تھا (ابن سعد 36:8) حضرت خدیجہؓ کے معاملے سے بھی پتہ چلتا ہے، اور یہ نکتہ بھی اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ دورِ جاہلیت میں بیوائیں، اپنے سرپرستوں سے صلاح مشورہ کئے بغیر اپنی شادی کے بارے میں فیصلہ کرنے میں بظاہر آزاد تھیں۔ (ابن سعد، 36:8)۔ حضرت خدیجہؓ کی وفات کے غالباً کچھ عرصہ بعد ہی حضرت محمدﷺ اور حضرت سودہؓ کی شادی ہوگئی۔

حضرت عائشہؓ کا معاملہ مختلف تھا۔ وہ حضرت محمدﷺ کے انتہائی قریبی اور نہایت اہم رفیق، حضرت ابوبکرؓ کی چھ سالہ بیٹی تھیں۔ حضرت خولہؓ نے حضرت عائشہؓ کی ماں ام رمن سے بات کی، انہوں نے معاملہ اپنے شوہر پر چھوڑ دیا۔ انہوں نے کہا چونکہ عائشہ پہلے ہی سے منسوب ہیں، لہٰذا، پہلے انہیں اس نسبت سے بری کروانا ہوگا۔ اس بات کا کوئی ذکر نہیں ملتا کہ ان کی عمروں میں تفاوت کی وجہ سے کسی نے بھی اس شادی کو نامناسب خیال کیا ہو۔ حضرت عائشہؓ عیاں طور پر ایک لڑکے سے منسوب تھیں اس لئے حضرت ابوبکرؓ لڑکے کے والدین سے ان (حضرت عائشہؓ) کی بریت کے لئے بات کرنے گئے اور لڑکے کی ماں سے ملے، جو ایک غیر مسلم تھی۔ وہ خود اپنے لڑکے کی اس نسبت سے بریت کے لئے خاص طور پر بیتاب تھی، کیونکہ اسے خوف تھا کہ اس نسبت کے سبب اس کا لڑکا بھی مسلمان نہ ہو جائے۔ بعد میں اس کا ذکر کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ انہیں اس وقت احساس ہوا کہ ان کی شادی ہوگئی ہے (یعنی یہ کہ شادی کا اقرار نامہ تکمیل پا چکا ہے) جب وہ اپنی سہیلیوں کے ساتھ گھر سے باہر کھیل رہی تھیں تو ان کی ماں نے انہیں گھر بلایا اور تاکید کی وہ گھر سے باہر قطعاً نہ نکلیں، اور اس طرح ''میرے دل میں یہ بات آئی کہ میری شادی ہوگئی ہے۔'' وہ بتاتی ہیں کہ انہوں نے یہ بھی نہ پوچھا کہ کس کے ساتھ (ابن سعد، 40:8)......

اس کے بعد حضرت محمدﷺ روزانہ باقاعدگی سے حضرت ابوبکرؓ کے گھر جایا کرتے تھے، لیکن شادی کی تکمیل اس وقت تک نہ ہوئی جب تک کہ مسلمان مدینے ہجرت نہ کر گئے۔

مدینے کے لوگوں سے عقبہ کا معاہدہ ہونے کے بعد تین ماہ کے اندر مسلمانوں نے چھوٹے چھوٹے گروہوں میں مدینے سے ہجرت کی۔ آخر میں حضرت محمدﷺ اور حضرت ابوبکرؓ پیچھے رہ گئے...... اہلِ مکہ نے یہ سوچ کر کہ مدینے میں وہ بہت زیادہ طاقت ور ہو جائیں گے، حضرت محمدﷺ کو قتل کرنے کا منصوبہ تیار کیا۔ اس قتل سے بچنے کے لئے آنحضرتﷺ خفیہ طور پر وہاں سے نکلے اور دونوں مکے کے نزدیک پہاڑیوں میں روپوش ہو گئے اور اپنی تلاش ختم ہونے کے منتظر رہے۔ حضرت عائشہؓ، حضرت اسمؓا رات کے وقت انہیں اشیائے ضروریہ فراہم کرتی تھیں اور جب وہ وہاں سے رخصت ہونے لگے تو انہوں نے اونٹوں پر ان کا سامان باندھنے میں مدد بھی کی۔ ان کے جانے بعد جب وہ گھر واپس پہنچیں تو دشمنان مکہ کا ایک گروہ ان دونوں کی تلاش میں سرگرداں ملا۔ وہ بتاتی ہیں کہ جب انہوں نے ان کے اتے پتے سے لاعلمی کا اظہار کیا تو انہیں ایسے زوردار تھپڑ مارے گئے کہ ان کے بندے دور جا گرے۔

حضرت محمدﷺ جب مدینے پہنچے تو ان کے پیروکاروں کی تعداد خاصی ہو چکی تھی اور وہ ایک اہم سیاسی رتبے کے حامل تھے۔ ہجرت کے سال یعنی 622ء کو مسلمان اسلامی عہد کا پہلا سال قرار دیتے ہیں اور حقیقت بھی یہ ہے کہ ہجرت نے ایک نئی برادری کی بنیاد رکھی جو نئی اقدار اور نئے اسلامی قوانین کی پیروکار تھی۔ ان میں سے بہت سے قوانین اگلے چند سال میں متشکل ہوئے۔

حضرت محمدﷺ کی جائے رہائش کی تعمیر کا کام فوراً ہی شروع کر دیا گیا۔ اس کے صحن کو یہ سوچ کر بنایا گیا کہ یہ مسجد اور ایسے مقام کا کام دے گا جہاں بیٹھ کر لوگوں کے معاملات سلجھائے جائیں گے۔ اس اثنا میں انہوں نے دو کمروں کے ایک مکان کی نچلی منزل میں قیام کیا۔ اس مکان کا مالک جوڑا اوپر ہی رہائش پذیر تھا۔ ان کی اپنی اور حضرت محمدﷺ کی مالی حالت کا اس بات سے پتہ چلتا ہے کہ جب اس جوڑے سے پانی کا مٹکا ٹوٹ گیا تو اس خوف سے کہ کہیں یہ پانی ٹپک کر حضرت محمدﷺ پر نہ گرے انہوں نے اپنے لباسوں سے اس پانی کو خشک کیا۔ ان کے پاس پانی خشک کرنے کے لئے کوئی اور کپڑا نہیں تھا۔

حضرت سودہؓ اور ان کی بیٹیاں مکے سے حضرت محمدﷺ کے پاس آ چکی تھیں۔

جس طرح بعد میں حضرت محمدﷺ کی ازواج کے لئے رہائشیں تعمیر کی گئیں' حضرت سودہؓ کی رہائش مسجد کی مشرقی دیوار کے ساتھ تعمیر کی گئی' یہ قریباً بارہ فٹ لمبے اور چودہ فٹ چوڑے ایک کمرے پر مشتمل تھی' جس کے ساتھ برآمدے کی طرح ایک احاطہ بھی تھا جو مسجد کے صحن سے منسلک تھا۔ صحن میں کھجور کے تنوں کے ستون تھے اور کھجور کی شاخوں کی چھت۔ حضرت محمدﷺ کے پاس کوئی علیحدہ کمرہ نہ تھا' وہ اپنی ازواج کے ساتھ ہی رہتے تھے۔

حضرت ابوبکرؓ کا خاندان بھی مدینے آ گیا تھا اور وہ اکٹھے سنہ کے نواح میں ایک مکان میں سکونت رکھتے تھے۔ ابھی حضرت عائشہؓ نو یا دس برس سے زیادہ کی نہ ہوئی تھیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت محمدﷺ اور اپنے درمیان قرابت کا بندھن زیادہ مضبوط کرنے کی خاطر حضرت محمدﷺ سے استفسار کیا کہ وہ شادی کی تکمیل میں دیر کیوں کر رہے ہیں۔ جب حضرت محمدﷺ نے جواب میں یہ کہا کہ وہ ابھی تک شادی میں کچھ دینے کے قابل نہیں ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ نے سب کچھ خود مہیا کیا (ابن سعد' 43:8)۔ بعد ازاں' سنہ میں حضرت عائشہؓ کے والد کے گھر میں شادی کی تکمیل ہوئی۔ حضرت عائشہؓ اس موقع کے بارے میں بیان کرتی ہیں:

میری والدہ میرے پاس آئیں' میں جھولا جھول رہی تھی۔ انہوں نے مجھے جھولے سے اتارا میری کچھ سہیلیاں بھی وہاں تھیں انہوں نے سہیلیوں کو وہاں سے روانہ کر دیا۔ انہوں نے کچھ پانی لے کر میرا چہرہ دھویا' اور ہم آ کر دروازے پر رک گئے' میری سانس چڑھی ہوئی تھی (جھولا جھولنے کی وجہ سے) اور ہم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ میری سانس ٹھیک ہو گئی۔ پھر وہ مجھے اندر لے گئیں۔ پیغمبرﷺ انصار (اہلِ مدینہ) مردوں اور عورتوں کے ہمراہ ہمارے گھر میں پلنگ پر بیٹھے ہوئے تھے' اور انہوں نے مجھے ان کے پہلو میں بٹھا دیا' اور کہا' "یہ ہیں آپ کے لوگ۔ خدا آپ پر اور ان پر رحمت کرے۔" پھر مرد اور عورتیں فوراً اٹھے اور باہر چلے گئے۔

حضرت محمدﷺ' حضرت عائشہؓ کو بہت زیادہ چاہتے تھے۔ دوسری امہات المومنین کے باوجود وہ ان کی سب سے زیادہ پسندیدہ (بیوی) رہیں۔ حال ہی میں ایک محقق نبیہہ ایبٹ (Nabia Abbott) نے ان کی سوانح حیات تحریر کی ہے وہ لکھتی ہے کہ حضرت محمدﷺ انہیں بہت عزیز رکھتے تھے اور ان کے ساتھ صبر سے پیش آتے تھے۔ یہاں تک وہ

ان کے ساتھ گڑیاں بھی کھیلتے تھے۔ تاہم' جدید ذہن رکھنے والوں کے لئے یہ تفصیلات (جیسے کہ حضرت عائشہؓ کی شادی اور اس کی تکمیل کی یادداشتیں) اس رشتے کی تفہیم کو زیادہ آسان نہیں بناتیں پھر بھی' ایبٹ کا نقطۂ نظر یہ ہے' اور درست ہے' کہ یہ تفصیل بیان کرنے کا مقصد ان ادوار کے احساسات کا اظہار نہیں' بلکہ اس تعلق کو درست طور پر سامنے لانا ہے جو ان کے درمیان موجود تھا۔ اس لئے ان کے درمیان موجود جذباتی برابری' اور باہمی انحصار' جیسے پہلو بھی زیرِ غور آنے چاہیں۔ اس کا ثبوت ہار کھو جانے والے مشہور واقعے کے نتیجے میں حضرت محمدﷺ کی افسردگی اور کنارہ کشی سے بھی ملتا ہے: حضرت عائشہؓ خیموں کے مقام پر پیچھے رہ گئیں کیونکہ وہ اپنے ہار کے موتی تلاش کر رہی تھیں۔ اگلی صبح جب وہ واپس آئیں تو ان کے اونٹ کی مہار ایک جوان مرد کے ہاتھ میں تھی۔ لوگوں نے اور پھر آخر میں حضرت محمدﷺ نے بھی ان کی وفاداری پر شک کیا۔ اس واقعے نے حضرت محمدﷺ کو اتنا ملول کر دیا کہ ان کے مفارقت کے اس عرصے میں ان پر وحی کا نزول بھی بدل گیا۔ اس عرصے کے اختتام پر جو پہلی آیتیں اتریں۔ ان میں حضرت عائشہؓ کو معصوم قرار دیا گیا۔ حضرت عائشہؓ نے جائز طور پر خود کو خدا کے رسول کے برابر محسوس کیا ہوگا اور ان سے خوفزدہ بھی نہیں ہوتی ہوں گی۔

حضرت عائشہؓ کی نسبت اور شادی کی تفصیلات بتاتی ہیں کہ طلوعِ اسلام سے پہلے اور اس کے قریب کے دور میں والدین بچوں' لڑکے یا لڑکی اور اپنے ہم عمروں یا بڑوں کے درمیان شادی ٹھہرا سکتے تھے۔ ان سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ لڑکی کے لئے نسبت کا مطلب اس کی جنسیت پر دسترس اور نگرانی اور ایک طرح کی خانہ نشینی تھا (حضرت عائشہؓ نے اپنی شادی کا احساس اس وقت کیا جب انہیں گھر سے باہر نہ نکلنے کے لئے کہا گیا)۔ حضرت عائشہؓ کے بچپن کے ماحول میں شادی اور جنسیت کے واضح پدری تصور پہلے ہی سے مروج تھے۔ اسی طرح حضرت محمدﷺ کی دو عورتوں سے بیک وقت نسبت کے انتظامات بھی کسی نئے واقعے کے طور پر نہیں بلکہ ایک عام واقعے کی طرح بیان کئے گئے ہیں۔ تاہم' امکان یہ ہے کہ مسلمان مصنّفین کی تحریریں متاخر جاہلی اور ابتدائی اسلامی رسم و رواج کو درست طور پر سامنے نہیں لاتیں بلکہ انہیں بعد کی اسلامی شادی کے مطابق ڈھال دیتی ہیں۔

حضرت عائشہؓ کا حضرت محمدﷺ کی رہائش گاہ میں منتقل ہونا' جہاں حضرت سودہؓ

پہلے ہی سے مقیم تھیں، اور جہاں جلد ہی دوسری ازواج بھی مقیم ہوئیں...... اس چیز نے اسلام کو کثیرالزوجگی کی ایک نئی قسم سے متعارف کرایا۔ یہ تھی شوہر باسی کثیرالزوجگی۔ چند محققین کے مطابق یہ حضرت محمدﷺ کی اختراع تھی۔

حضرت عائشہؓ سے شادی کے تین ماہ بعد حضرت محمدﷺ نے حضرت حفصہؓ سے شادی کی۔ وہ حضرت عمر ابن الخطاب، کی بیٹی تھی جو حضرت ابوبکرؓ کی طرح حضرت محمدﷺ کے نہایت قریبی رفیق تھے۔ حضرت حفصہؓ کے شوہر جنگ بدر میں شہید ہو گئے تھے۔ اس کے بعد کی شادیوں میں حضرت محمدﷺ کی اکثر ازواج اسلام کی خاطر جنگوں میں شہید ہونے والوں کی بیوائیں تھیں۔ اس شادی اور جنگ احد (625 جس میں بہت سی مسلمان عورتیں بیوہ ہوئیں) کے فوراً بعد قرآن کی ان آیتوں کا نزول ہوا، جن میں کثیرالزوجگی کی تحریک دی گئی: ''جو عورتیں تم کو پسند ہوں دو دو یا تین تین یا چار چار ان سے نکاح کر لو۔'' (سورہ 3:4)

ان بیواؤں میں سے اکثر مکے کی مہاجر تھیں اور انھیں اپنے قبیلوں کا تحفظ نہیں مل سکتا تھا۔ نتیجے کے طور پر مسلم برادری کو ہی ان کی ذمہ داری کا بارہ اٹھانا تھا۔ زیادہ شادیوں کی ترغیب و تحریک نے بیواؤں کی ذمہ داری کا مسئلہ حل کیا اور اس کے ساتھ ساتھ ابھرتے ہوئے معاشرے کی نئی سمت کو بھی استحکام دیا: اس نے نئی قسم کی خاندانی زندگی میں عورتوں کو جذب کر لیا اور شادی کے جاہلی رسم و رواج کی طرف مراجعت کا سدِ باب بھی کیا۔

مدینے اور مکے لوگ آپس میں کم ہی شادیاں کرتے تھے۔ اس کی بڑی وجہ شادی سے متعلق اور بالخصوص کثیرالزوجگی سے متعلق ان کے اختلافی رویے تھے۔ مدینے کی عورتیں مکے کی عورتوں کی نسبت صریحاً زیادہ اختیار رکھتی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے گلہ کیا کہ مدینے آنے سے پہلے، ''ہم اہلِ قریش (اہلِ مکہ) اپنی بیویوں پر اختیار رکھتے تھے، لیکن جب سے ہم انصار (معاون، مددگار) کے درمیان آئے تو ہم نے دیکھا کہ ان کی عورتیں اپنے مردوں پر اختیار رکھتی ہیں، لہٰذا، ہماری عورتوں نے بھی انصاری عورتوں کے طور طریقے سیکھ لئے۔'' مدینے کی ایک عورت نے حضرت محمدﷺ کو شادی کا عندیہ دیا۔ جنھوں نے اسے قبول کیا۔ لیکن بعد میں اس نے اپنی تجویز واپس لے لی، کیونکہ اس کے خاندان نے اسے ناپسند کیا اور اسے سمجھایا کہ وہ دوسری بیویوں (سوکنوں) کے ساتھ نہیں رہ سکتی (ابن سعد 8-107:8)۔

ورثے پر عورتوں کا حق ایک اور اسلامی حکم تھا جو اہلِ مدینہ کے لئے نیا اور ناموافق تھا۔ (بالعموم' عورت مرد کے حصے کے قریباً نصف کی حقدار ہوتی ہے)۔ مدینہ ایک زرعی معاشرہ تھا' اسی لئے اس نئے قانون کے تحت زمین کی تقسیم سے مرتب ہونے والے نتائج بہت پیچیدہ تھے۔ جبکہ اہلِ مکہ تجارے پیشہ تھے' جہاں جائیداد ریوڑوں اور مادی اشیاء کی صورت میں ہوتی تھی اور جہاں اسلام سے پہلے بھی عورتوں کو ورثے میں حقدار سمجھا جاتا تھا۔

جنگ احد کی تفصیلات کے مطابق عورتیں' بشمول حضرت محمدﷺ کی ازواج' بظاہر مردوں کے لئے مخصوص شعبے یعنی جنگ میں سرگرمی کے ساتھ اور آزادانہ طور پر حصہ لیتی تھیں۔ ایک آدمی بیان کرتا ہے کہ اس نے حضرت عائشہؓ اور حضرت محمدﷺ کی ایک اور بیوی کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے لباس اوپر چڑھائے ہوئے تھے اور ان کی پازیبیں نظر آتی تھیں اور میدانِ جنگ میں مردوں کو پانی لا کر دیتی تھیں۔ دوسری مسلمان عورتیں زخمیوں کی دیکھ بھال کرتی تھیں اور میدانِ جنگ سے مرنے والوں اور زخمیوں کو اٹھاتی تھیں۔ مخالف محاذ پر مکے سربراہ' ابوسفیان کی بیوی' ہند بن عتبہ مکی اشرافیہ کی چودہ پندرہ عورتوں کے ہمراہ میدان جنگ میں موجود تھی۔ یہ عورتیں رزمیہ گیت گا کر اور طنبور بجا کر جنگ میں عورتوں کا روایتی جاہلی کردار ادا کرتی تھیں۔ اہلِ مکہ کو فتح ہوئی' اور ہند نے اس آدمی کا جگر چیر کر نکال لیا جس نے اس کے باپ کو قتل کیا تھا اور اس کی ناک اور کان کاٹے اور میدانِ جنگ میں مرنے والے دوسرے آدمیوں کے ناک اور کان بھی کاٹ لئے۔ (ہند کا باپ اور بھائی مسلمانوں سے جنگ میں قتل ہو گئے تھے)۔ کٹے ہوئے جسم کے حصوں کا ہار اور کنگن پہن کر وہ ایک چٹان پر چڑھ گئی اور طنزیہ اشعار پڑھتے ہوئے اس نے اپنے فاتحانہ انتقام کے نعرے بلند کئے۔ (ابن سعد 1:3' 605)۔ ہند کو انتہائی سفاک بتایا جاتا ہے بالخصوص عباسی دور کی تصانیف میں۔ اس کی وجہ شاید بنوامیہ کے لئے عباسیوں کی نفرت ہے' کیونکہ بنوامیہ کا بانی ہند کا بیٹا تھا۔

خانہ نشینی کے باضابطہ آغاز کے ساتھ ہی جمہوری معاملات میں عورتوں کی آزادانہ شرکت میں کمی آ گئی۔ سب سے پہلے حضرت محمدﷺ کی ازواج کی زندگیوں کو اس دائرے میں لایا گیا' اور حضرت محمدﷺ کی حیات میں خانہ نشینی سے متعلق آیتیں صرف ان پر ہی

نافذ العمل ہوتی تھیں۔ ابتدائی تصانیف ان مواقع کا ذکر کرتی ہیں جن پر حضرت محمدﷺ کی ازواج کے لئے پردے اور خانہ نشینی سے متعلق آیات اتریں اور یہ تصانیف اس معاشرے میں عورتوں کی زندگیوں کے ایسے مناظر پیش کرتی ہیں جو اسلام تشکیل دے رہا تھا۔ یہ تصانیف ان اقدامات کو بھی سامنے لاتی ہیں جن کی مدد سے اسلام نے عورتوں کیلئے دائرہ ہائے عمل مقرر کر دیئے۔ یہ تصانیف اپنی تحریر میں پردے اور خانہ نشینی میں کوئی تفریق نہیں کرتیں' بلکہ پردے اور خانہ نشینی کے لئے حجاب' کی اصطلاح ہی استعمال کرتی ہیں۔' حجاب' ''نقاب'' کا معنی میں ہے' جیسے ''ضربت الحجاب'' یعنی اس نے ''نقاب اوڑھ لیا''۔ جس کا دوسرا مطلب یہ ہوتا تھا ''وہ حضرت محمدﷺ کی بیوی بن گئی۔'' حضرت محمدﷺ کی بیویوں کے لئے نقاب ضروری تھا' ان کی کنیزوں کے لئے نہیں۔ اور حجاب' (اپنے لغوی معنی میں) ''پردے'' یعنی علیحدگی اور تقسیم کے لئے بھی استعمال ہوا ہے۔ یہ اصطلاح ان تصانیف میں عام طور پر حضرت محمدﷺ کی ازواج کی خانہ نشینی یا علیحدگی کے لئے اور ان کے پردے اور ملبوس سے متعلق احکام کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے۔

ایک روایت کے مطابق' حضرت زینب بنتِ جحش سے آنحضرتﷺ کی شادی کی ضیافت کے موقع پر متعدد آیات نازل ہوئیں۔ شادی میں شریک مہمان کافی دیر حضرت زینبؓ کے کمرے میں خوش گپیوں میں مصروف بیٹھے رہے...... اس بات سے حضرت محمدﷺ کبیدہ خاطر ہوئے...... اس طرح وہ آیات اتریں جن میں ان کی بیویوں کے لئے علیحدگی کا حکم دیا۔ ایک اور روایت کے مطابق' اسی یا کسی اور ضیافت میں' کچھ مرد مہمانوں کے ہاتھ حضرت محمدﷺ کی ازواج کے ہاتھوں سے مس ہوئے' بالخصوص حضرت عمرؓ کا ہاتھ حضرت عائشہؓ کے ہاتھ سے مس ہوا (ابن سعد' 126:8)...... علیحدگی سے متعلق قرآنی آیات سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ جیسے وہ ان واقعات کے نتیجے میں نازل ہوئیں:

''مومنوں پیغمبر کے گھروں میں نہ جایا کرو مگر اس صورت میں کہ تم کو کھانے کے لئے اجازت دی جائے اور اس کے پکنے کا انتظار بھی نہ کرنا پڑے۔ لیکن جب تمہاری دعوت کی جائے تو جاؤ اور جب کھانا کھا چکو تو چل دو اور باتوں میں جی لگا کر نہ بیٹھ رہو۔ یہ بات پیغمبر کو تکلیف دیتی ہے۔ اور جب پیغمبر کی بیویوں سے کوئی سامان مانگو تو پردے کے باہر سے مانگو یہ تمہارے اور ان کے دونوں کے دلوں کے لئے بہت پاکیزگی کی بات ہے۔''

(سورہ 53:33)

حضرت عائشہؓ سے منسوب ایک روایت اس طرح کی دوسری آیتوں کو ایک دوسرے موقعے سے مربوط کرتی ہے۔ ان آیتوں میں حکم دیا گیا کہ حضرت محمدﷺ کی ازواج اور عام طور پر مسلمان عورتیں اپنے گرد لبادہ لپیٹ رکھیں تاکہ انہیں اہلِ ایمان کی حیثیت سے شناخت کیا جا سکے اور اس طرح وہ بدسلوکی سے بچی رہیں (سورہ 54:33)۔ حضرت عائشہؓ کے مطابق' حضرت عمر ابن الخطابؓ حضرت محمدﷺ سے ان کی ازواج کی علیحدگی کے لئے تقاضا کرتے رہتے تھے' اگرچہ اس میں وہ کامیاب نہ ہوئے۔ ایک رات حضرت سودہؓ گھر سے باہر گئیں (گھر کے اندر صفائی کا کوئی انتظام نہ تھا)' اور چونکہ حضرت سودہؓ کا قد لمبا تھا' حضرت عمرؓ نے دور سے ہی انہیں پہچان لیا۔ انہوں نے آواز دی' اور کہا کہ میں نے آپ کو پہچان لیا ہے' اور بعد میں پھر حضرت محمدﷺ سے ان کی ازواج کی علیحدگی کی استدعا کی۔ ایک روایت کے مطابق' حضرت عمرؓ حضرت محمدﷺ کی ازواج کی علیحدگی اس لئے چاہتے تھے تاکہ وہ ''منافقین'' کی توہین اور ہتک سے محفوظ رہیں۔ ''منافقین'' اہل مدینہ کا ایک گروہ تھا' جن کا عقیدہ غیر پختہ تھا اور یہ حضرت محمدﷺ کی ازواج کو برا بھلا کہتے تھے اور یہ دعویٰ کرتے تھے کہ انہوں نے انہیں غلام بنا لیا ہے۔ (ابن سعد' 8:125-27)۔

ایک اور روایت کے مطابق' حضرت عمرؓ حضرت محمدﷺ کی ازواج کی علیحدگی اس لئے بھی چاہتے تھے کہ حضرت محمدﷺ کی کامیابی کے ساتھ مسجد میں آنے والے ملاقاتیوں کی تعداد بڑھتی جا رہی تھی۔ (ان آیات کے نزول کے بارے میں متعدد مواقع اور وجوہات بیان کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ یہ تمام غلط ہیں' بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نئے احکام کے لئے پسِ منظر مہیا کرتے ہیں اور اس صورت حال کو پیش کرتے ہیں جو نئے مسلمانوں کے لئے ناقابلِ قبول بنتی جا رہی تھی)۔ مسجد نہ صرف وہ مقام تھا جہاں حضرت محمدﷺ تمام مذہبی اور جمہوری معاملات طے کرتے تھے بلکہ یہ مختلف النوع سرگرمیوں کا مرکز بھی تھی۔ ایک مرتبہ حضرت محمدﷺ نے وہاں ایک قبیلے کے سربراہ سے ملاقات کی جو ابھی مسلمان نہ ہوا تھا' مذاکرات کے دوران صحن میں ان کے لئے تین خیمے ایستادہ کئے گئے۔ دوسرے قبیلوں کے سفیر حضرت محمدﷺ سے ملاقات کے لئے وہیں آتے تھے۔ مدینہ کے سپہ سالاروں نے ایک جنگ کے بعد رات وہیں گزاری۔ ایک جنگجو دشمن کا سر مسجد میں لے آیا۔ بے سہارا

لوگ شمالی دیوار کے زیرِ سایہ سو جاتے تھے۔ لوگ ویسے بھی وہاں بیٹھے رہتے یا لیٹے رہتے یا خیمہ گاڑ لیتے۔ حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ آزاد کردہ غلام ایک عورت نے ''مسجد میں خیمہ گاڑ لیا'' اور حضرت محمدﷺ کی ازواج سے ملنے جلنے اور گفتگو کرنے لگی۔ جتنے بھی لوگ حضرت محمدﷺ سے کچھ امید لگا کر آتے تھے' وہ پہلے حضرت محمدﷺ کی کسی نہ کسی بیوی کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

علیحدگی کے حکم کے ذریعے حضرت محمدﷺ اپنی ازواج اور اپنے دروازے پر بڑھتے ہوئے مجمعے میں فاصلہ پیدا کر رہے تھے۔ یہ فاصلہ ایک نئے اور واضح طور پر پدری معاشرے کے ایک طاقتور سربراہ کی بیویوں کے لئے مناسب تھا۔ دراصل وہ عمارت کے لحاظ سے علیحدگی کی شکلیں پیدا کر رہے تھے۔ یعنی زنان خانہ اور حرم سرا۔ علیحدگی کی یہ شکلیں بازنطینی اور ایرانی معاشروں جیسے ہمسایہ پدری معاشروں میں پہلے ہی سے مضبوطی کے ساتھ قائم تھیں۔ حضرت محمدﷺ شاید ان تعمیراتی اور سماجی رسم و رواج سے بھی استفادہ کر رہے تھے۔ ایک کامیاب سربراہ کی حیثیت سے فرض کیا جا سکتا ہے کہ ان کے پاس اتنی دولت تھی کہ وہ اپنی ازواج کو ملازم فراہم کر سکتے تھے اور یہ علیحدگی کے لئے ضروری بھی تھا۔ اس طرح انہیں (ازواج) ان کاموں سے چھٹکارا مل جاتا' جو روایت کے مطابق' حضرت محمدﷺ کے خاندان اور برادری کی عورتیں خود انجام دیتی تھیں: حضرت ابوبکرؓ کی دختر' حضرت اسمٰؓ پانی لاتی تھیں' باغ سے پھل لاتی تھیں' اناج پیستی تھیں' اور روٹی پکاتی تھیں' اور حضرت محمدﷺ کی دختر اور حضرت علی ابن ابی طالبؓ کی بیوی حضرت فاطمہؓ بھی غلہ پیستی تھیں اور پانی لاتی تھیں (ابن سعد' 8:182-83)۔

عرب میں پردے کا آغاز حضرت محمدﷺ سے نہیں ہوا بلکہ یہ پہلے ہی سے کچھ طبقوں بالخصوص شہروں' میں موجود تھا۔ بلکہ عرب سے متصل ممالک جیسے شام اور فلسطین میں غالبًا اس پر زیادہ عمل کیا جاتا تھا۔ عرب کی طرح ان علاقوں میں بھی پردہ سماجی رتبے سے جڑا ہوا تھا' جیسے کہ یونانیوں' رومنوں' یہودیوں اور آشوریوں میں' ان تمام لوگوں میں پردہ کسی نہ کسی حد تک مروج تھا۔ قرآن میں کہیں بھی اس کا واضح حکم نہیں ہے' جن آیتوں کا پہلے اقتباس دیا گیا ہے' ان کے علاوہ عورتوں کے ملبوس سے متعلق آیتوں میں عورتوں کو اپنے مخصوص حصے ڈھانپنے اور اپنے سینے پر کپڑا رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔

حضرت محمدﷺ کی زندگی میں علیحدگی کی طرح پردے پر صرف ان کی ازواج عمل کرتی تھیں۔ مزید برآں، یہ جملہ ''اس نے نقاب اوڑھ لیا'' حدیث میں ان معنی میں استعمال ہوا ہے کہ ایک عورت حضرت محمدﷺ کی بیوی بن گئی۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حضرت محمدﷺ کی وفات کے کچھ عرصہ بعد تک جب تک کہ حدیث مشہور نہ ہو گئی، پردہ اور علیحدگی حضرت محمدﷺ کی ازواج سے ہی مخصوص تھے۔ اس بارے میں کچھ پتہ نہیں چلتا کہ یہ رسم باقی معاشرے میں کس طرح پھیلی۔ ان علاقوں کی مسلم فتح جن کے اعلیٰ طبقوں میں پردہ عام طور پر مروج تھا۔ دولت کی آمد، اس کے نتیجے میں عربوں کی بلند ہوتی حیثیت، اور حضرت محمدﷺ کی ازواج کو نمونے کے طور پر قبول کرنا...... غالباً ان سب نے مل کر پردے اور علیحدگی کے فروغ میں کردار ادا کیا۔

ان احکام کے بارے میں حضرت محمدﷺ کی ازواج کا کیا ردِعمل تھا، اس سے متعلق کوئی ریکارڈ دستیاب نہیں ہے۔ یہ خاموشی بہت اہم ہے جبکہ مختلف مسائل پر ان کا ردِعمل موجود ہے (بالخصوص حضرت عائشہؓ کا ردِعمل، احادیث جس کی گواہی دیتی ہیں)۔ یہ خاموشی مورخوں کی تاریخ کو مسخ کرنے کے اختیار کی طرف بھی توجہ مبذول کرواتی ہے۔ ایک محقق کی رائے ہے کہ علیحدگی کے اطلاق پر غالباً یہ ازواج کا ردِعمل ہی تھا جس نے حضرت محمدﷺ کو اجتماعی طلاق کی دھمکی پر مجبور کر دیا تھا اور یہ کشاکش ان آیات کے نزول پر منتج ہوئی جن میں حضرت محمدﷺ کی ازواج کو طلاق کا حق دیا گیا۔ اس کے مطابق حضرت محمدﷺ کی ازواج کو انتخاب کرنا تھا کہ وہ یا تو طلاق لے لیں یا ان کی بیویوں کے طور پر رہیں۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ ایک خاص طرزِ حیات اختیار کر لیں، جس کی اس زندگی میں ان سے توقع کی جاتی تھی اور آخرت میں خاص انعامات قبول کر لیں۔

طلاق کی دھمکی گھریلو معاملہ نہ رہی۔ جس مہینے حضرت محمدﷺ اپنی ازواج سے دور رہے، لوگ طلاق کے امکانی نتائج کے بارے میں بہت مشوش رہے۔ کیونکہ حضرت محمدﷺ کی شادیاں مدینے کے مسلمانوں کے اہم افراد کے ساتھ ساتھ مدینے سے باہر کے قبائلی سرداروں سے تعلقات کے استحکام کی علامت تھیں۔ ممکنہ طلاق کی افواہ لوگوں میں غسانیوں کے متوقع حملے سے بھی زیادہ تشویش کا سبب بنی: حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ (جو بالترتیب حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کے والد تھے، اور حضرت محمدﷺ کی وفات کے بعد

پہلے اور دوسرے خلیفہ بنے) اس قدر پریشان ہوئے کہ انہوں نے اپنی بیٹیوں کو سرزنش کی۔

630ء میں مسلمانوں نے معمولی جنگ کے بعد مکہ فتح کر لیا۔ مسلمان کیمپ میں ہتھیار ڈالنے کے بعد ابوسفیان نے مکے واپس آ کر لوگوں کو اسلام قبول کرنے کے لئے کہا۔ اس کی بیوی، ہند بنت عتبہ، اس کی شکست پر طیش میں آ گئی، اس پر لعن طعن کی، اور پھر یہ احساس کرتے ہوئے کہ مقصد ہاتھ سے چلا گیا ہے، اس نے اپنے بتوں کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ کچھ ذرائع بتاتے ہیں کہ وہ ان تین یا چار عورتوں میں سے تھی جنہیں موت کی سزا دی گئی اور اس نے جلد بازی میں اسلام قبول کر کے اپنی زندگی بچائی، لیکن اس کی کہانی میں یہ اضافہ بنو امیہ کے دشمنوں کی مبالغہ آرائی ہو سکتا ہے بہرصورت، اس نے اسلام قبول کرنے میں مکی عورتوں کی رہنمائی کی۔ حضرت محمدﷺ نے آواز دی اور اس نے لبیک کہا۔

''تم صرف ایک خدا کو مانو گی۔''

''ہمیں تمہاری یہ بات تسلیم ہے''۔

''تم چوری نہیں کرو گی۔''

''ابوسفیان ایک بخیل آدمی ہے، میں صرف اس کی اشیاء چراتی ہوں۔''

''یہ چوری نہیں۔ تم زنا کی مرتکب نہیں ہو گی۔''

''تم اپنے بچوں کو قتل نہیں کرو گی (طفل کشی کے ذریعے)۔''

''کیا تم سے ہمارے کوئی بچے بچ گئے ہیں جنہیں تم نے جنگ بدر میں قتل نہ کر دیا ہو۔'' (ابن سعد، 4:8)

مکے کی فتح کے ساتھ ہی کعبے کی کنجی مسلمانوں کو مل گئی جو اس وقت ایک عورت سلفہ کے پاس تھی۔ مسلم ذرائع کے مطابق، سلفہ کے بیٹے نے یہ کنجی محض حفاظت کے نقطۂ نظر سے اس کے سپرد کی تھی، جیسے مکہ کے آخری کاہن...... بادشاہ، حلیل نے...... مسلم ذرائع کے مطابق ہی...... پہلے یہ کنجی اپنی بیٹی حبہ کے سپرد کی تھی۔ اگرچہ کنجی کی محافظ کی حیثیت سے کسی اور عورت کا ذکر نہیں ملتا، لیکن اسلامی دستاویزات میں سلفہ اور حبہ کا مختصر کردار غالباً ابتدائی معاشرے پر مسلم مفروضات کے انطباق کو ظاہر کرتا ہے۔ تاہم، جاہلی معاشرے جیسے ایک معاشرے میں، جہاں کاہنہ (خاتون نجومی) اور پروہت عورتیں ہوتی تھیں، حبہ کم از کم کسی نہ کسی لحاظ سے اپنے باپ کی جانشین یا اس کے اختیارات کی مرسل ہو گی۔

فتح کے دو برس بعد حضرت محمدﷺ مختصر علالت کے بعد وفات پا گئے۔ وہ اپنی بیوی حضرت میمونہؓ کے کمرے میں بیمار پڑے تھے' ان کی دوسری بیویاں وہاں ہی ان سے ملنے آئیں' وہ پوچھنے لگے'' اگلے دن انہیں کس کے کمرے میں قیام کرنا ہے۔ اور اس کے بعد اگلے دن'۔ اس کوشش میں انہیں (ازواج کو) احساس ہوا کہ وہ جاننا چاہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا دن کب آتا ہے۔ آخر کار انہوں نے وہاں جانے کی اجازت چاہی' اور چند دنوں بعد' 11 ' جون 632ء کو وفا پا گئے۔ ان کی غیر متوقع وفات نے مسلمانوں میں ایک بحران پیدا کر دیا۔ انہیں کہاں دفنایا جائے؟ اس مسئلے کو حضرت ابوبکرؓ نے حل کیا۔ انہوں نے یاد دلایا کہ حضرت محمدﷺ نے کہا تھا کہ پیغمبر کو وہیں دفنایا جانا چاہیے' جہاں وہ فوت ہو یوں' حضرت محمدﷺ کو حضرت عائشہؓ کے کمرے میں دفنایا گیا۔ کعبے کے بعد مسلمانوں کے لئے یہ اب سب سے زیادہ مقدس جگہ ہے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی اپنی خواہش کے مطابق وہیں دفن ہوئے حالانکہ حضرت عائشہ آخری جگہ اپنے لئے رکھنا چاہتی تھیں۔ حضرت عمرؓ کے دفنائے جانے کے بعد انہوں نے اپنے کمرے اور مدفن کے درمیان دیوار چنوا دی: وہ کہتی تھیں اپنے شوہر اور والد کے ساتھ ایک کمرے میں رہتے ہوئے انہیں گھر کا احساس رہتا ہے' لیکن حضرت عمرؓ کے وہاں ہونے سے انہیں وہاں ایک اجنبی کی موجودگی کا احساس ہوتا تھا (ابن سعد' 1:245'264) حضرت محمدﷺ کی وفات سے عرب کے مختلف علاقوں میں شورشیں برپا ہوئیں...... ان میں سے اکثر علاقے' اسلام قبول کر چکے تھے۔ اس بغاوت کی سرغنہ ایک عورت' سلمہ بنت مالک تھی۔ ان ''جھوٹے پیغمبروں'' میں ایک عورت بھی تھی جو اسلامی ریاست کے خلاف بغاوت' کے سرغنوں کے طور پر نمودار ہوئے تھے۔ اس کی ماں کی رہنمائی میں 628ء میں ہونے والی ایک جنگ میں مسلمانوں نے سلمہ بنت مالک کو گرفتار کر لیا' اور حضرت محمدﷺ نے اسے حضرت عائشہؓ کو دے دیا۔ کچھ عرصہ اس نے حضرت عائشہؓ کی خدمت کی اور بعد میں حضرت محمدﷺ کے ایک عزیز سے شادی کر لی۔ حضرت محمدﷺ کی وفات کے بعد اس نے رجوع کر لیا اور اپنے لوگوں میں واپس چلی گئی۔ یہ لوگ اس وقت اسلام کے خلاف بغاوت میں سرگرم تھے۔ اس کی ماں گرفتاری کے بعد موت کی سزا دی گئی۔ اس کے دونوں پاؤں دو مختلف جانوروں سے باندھ دیئے گئے اور یوں وہ دو ٹکڑوں میں تقسیم ہو گئی۔ سلمہ کا نعرہ تھا انتقام یا موت اس نے اپنی ماں کے اونٹ پر سوار ہو کر اپنے

سپاہیوں کی خود رہنمائی کی۔ بالآخر وہ قتل ہو گئی' لیکن اس سے پہلے اس کے گرد ''سو دوسرے'' بھی ڈھیر ہو چکے تھے۔

بنوتمیم کی ایک جھوٹی پیغمبر سجح بنت اوس تھی۔ اس کی ماں کا تعلق ایک عیسائی قبیلے بنوتغلب سے تھا۔ بنوتمیم میں تقسیم موجود تھی' کچھ اسلام کی حمایت میں تھے اور کچھ مخالف۔ جو اسلام کے مخالف تھے وہ سجح کی حمایت کرتے تھے۔ جب ایک خانہ جنگی میں اس کے گروہ کو شکست ہوئی اور اسے اپنی فوج کے ہمراہ تمیمی علاقے کو چھوڑنا پڑا' تو وہ یمامہ کی طرف روانہ ہوئی۔ یمامہ ایک اور جھوٹے نبی' مسیلمہ کا مرکز تھا اس نے مسلمہ سے ایک معاہدہ کیا۔ لیکن اس کے بعد' اس کے بارے میں کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اس کے خدا کو رب العزت' ''رب سحاب'' کا نام دیا جاتا ہے' لیکن اس کی تعلیمات محفوظ نہیں رہیں۔

حضرت محمدﷺ کی ازواج' جن کی لوگ امہات المومنین کے طور پر عزت و تکریم کرتے تھے' مسجد سے ملحقہ کمروں میں ہی رہائش پذیر رہیں۔ معاشی طور پر وہ اپنے نجی ذرائع' اپنے خاندانوں' یا اپنی محنت سے کمائی ہوئی آمدنی پر انحصار کرتی تھیں۔ مثال کے طور پر حضرت سودہؓ اپنے عمدہ چمڑے کے کام کے ذریعے روزی کماتی تھیں۔ حضرت محمدﷺ نے ان کے لئے کوئی ترکہ نہ چھوڑا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ کے مطابق' حضرت محمدﷺ کی خواہش تھی کہ ان کی واجبی جائیداد خیرات کر دی جائے۔ 641ء میں عرب فتوحات کے نتیجے میں محاصل میں بے پناہ اضافہ ہونے پر خلیفہ حضرت عمرؓ نے ریاستی وظیفوں کا آغاز کیا۔ ریاسی وظیفے حاصل کرنے والوں میں امہات المومنین سرفہرست تھیں۔ ان کے وظیفوں کی رقم فیاضانہ طور پر مقرر کی گئی۔ اس سے ان کی ممتاز حیثیت میں' مزید اضافہ ہوا۔ حضرت عائشہؓ چونکہ حضرت محمدﷺ کی چہیتی بیوی تھیں' لہٰذا' ان کا وظیفہ سب سے بڑھ کر مقرر ہوا۔ یہ بات مسلم تھی کہ حضرت محمدﷺ کے طور طریق' اقوال' اور کردار کے بارے میں وہ خصوصی علم کی حامل ہیں' لہٰذا آنحضرتﷺ کی سنت' یا عمل کے بارے میں ان کی ازواج سے مشورہ کیا جاتا تھا۔ وہ مقدس قوانین اور رسم و رواج کے معاملات میں فیصلے بھی دیتی تھیں۔ دوسری ازواج سے بھی مشورہ لیا جاتا تھا' اور ان سے احادیث روایت کی جاتی تھیں' اگرچہ حضرت عائشہؓ جیسی انفرادیت اور بلاغت کسی میں نہ تھی۔

حضرت عمرؓ کے دور (634-644) میں اسلام کے اہم اداروں کی بنیاد رکھی گئی'

کیونکہ حضرت عمرؓ نے کثرت سے مذہبی، انتظامی، اور تعزیری قوانین کا نفاذ کیا، جن میں زنا کے لئے سنگ سار کرنے کی سزا بھی شامل ہے۔ حضرت عمرؓ اپنی نجی اور عام زندگی دونوں میں عورتوں کے بارے میں سخت رویہ رکھتے تھے: وہ اپنی بیویوں کے ساتھ سخت گیری سے پیش آتے اور مارتے بھی تھے۔ وہ عورتوں کو اپنے گھروں تک محدود رکھنا اور ان کے مسجد میں نماز پڑھنے پر پابندی لگانا چاہتے تھے۔ اس آخری کوشش میں ناکامی پر انہوں نے علیحدہ علیحدہ نماز پڑھنے کا حکم دیا اور مردوں اور عورتوں کے لئے جدا جدا امام مقرر کیا۔ انہوں نے عورتوں کے لئے مرد امام کا انتخاب کیا۔ یہ بھی روایت کے خلاف تھا، کیونکہ بتایا جاتا ہے کہ حضرت محمدﷺ نے اپنے سارے گھرانے کے لئے ایک عورت، ام ورقہ کو امام مقرر کیا تھا۔ اور تحقیق کے مطابق ان کے گھرانے میں مرد اور عورتیں دونوں شامل تھے (ابن سعد، 335:8)۔ علاوہ ازیں، حضرت محمدﷺ کی وفات کے بعد حضرت عائشہؓ اور ام سلامہ دوسری عورتوں کی نماز کی امامت کرتی تھیں (ابن سعد، 56:335:8)۔ حضرت محمدﷺ کے عمل کے خلاف، حضرت عمرؓ نے حضرت محمدﷺ کی ازواج کے حج پر جانے پر بھی پابندی لگا دی (یہ پابندی ان کے دور کے آخری برس میں اٹھالی گئی)۔ اس پابندی نے امہات المومنین میں بے چینی ضرور پیدا کی ہوگی، اگرچہ ''تاریخ'' اس کا کوئی ریکارڈ پیش نہیں کرتی۔ بالکل اسی طرح، جیسے تاریخ حضرت محمدﷺ کی بیواؤں کے اس وقت کے احتجاج کا کوئی ریکارڈ سامنے نہیں لاتی، جب حضرت عمرؓ نے ان کے مساجد میں نماز پڑھنے پر پابندی لگائی تھی (ابن سعد، 150:8)۔ ایسے مسائل پر مستقل خاموشی اس مرحلے پر معنی خیز ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کے مربیوں نے عورتوں کی بغاوت کو تاریخ کے صفحات سے بے دردی سے کھرچ ڈالا۔

تیسرے خلیفہ، حضرت عثمانؓ (644-656) نے حضرت محمدﷺ کی ازواج کی حج پر جانے کی اجازت دے دی، اور جدا جدا اماموں کے لئے حضرت عمرؓ کے بندوبست کو منسوخ کر دیا۔ اب مرد اور عورتیں اکٹھے نماز پڑھتے تھے، اگرچہ اب بھی عورتیں علیحدہ جمع ہوتی تھیں اور مردوں کے بعد رخصت ہوتی تھیں (ابن سعد، 17:5)۔ حضرت عثمانؓ نے اگرچہ عورتوں کی کچھ آزادیوں کو بحال کیا، لیکن یہ پیچھے کی طرف بڑھتے ہوئے دھارے کو محض عارضی طور پر روکنے کے برابر تھا۔ حضرت عائشہؓ اب بھی سیاسی اور دوسرے معاملات میں سرگرمی سے حصہ لیتی تھیں، لیکن حقیقتاً یہ مرتے ہوئے نظام کے آخری سانس تھے۔ حضرت عثمانؓ کے قتل

پر' آپ نے مکے کی مسجد میں پردے میں سے لوگوں سے خطاب کیا۔ انہوں نے یہ اعلان کیا کہ حضرت عثمانؓ کے قتل کا بدلہ لیا جائے۔ انہوں نے حضرت علی ابن ابی طالبؓ کی جانشینی کے مخالف دو گروہوں میں سے ایک گروہ کو اپنے گرد اکٹھا کیا۔ ان کی جانشینی کے اس تنازعے نے بالآخر مسلمانوں کو سنی اور شیعہ میں تقسیم کر دیا۔ اس گروہ بندی کا نتیجہ جنگ جمل کی صورت میں نکلا۔ جمل اس اونٹ کا نام تھا جس پر حضرت عائشہؓ اس جنگ میں سوار تھیں۔ انہوں نے دورِ جاہلیت کی پیش رووَں کی مانند' جنگ میں شمولیت کی' سپاہیوں کو لڑنے پر ابھارا اور ان کی رہنمائی کی۔ حضرت علیؓ ان کی قدو منزلت سے واقف تھے' لہٰذا' انہوں نے ان کے اونٹ کو زخمی کروا دیا اور یوں ان کی فوج تتر بتر ہو گئی۔ فتح کے بعد حضرت علیؓ (جو چوتھے خلیفہ بنے' 656-661) ان کے ساتھ فیاضی سے پیش آئے۔ پھر بھی' اس متنازعہ جنگ میں...... جس میں مسلمانوں نے مسلمانوں کا خون بہایا...... سرگرمی سے حصہ لینے پر اکثر لوگوں نے انہیں ملزم ٹھہرایا۔ مخالفین شروع سے ہی الزام لگاتے تھے کہ حضرت عائشہؓ نے جنگ میں شریک ہو کر حضرت محمد ﷺ کے حکم سے انحراف کیا ہے' جنہوں نے اپنی ازواج کو گھر میں قیام کرنے کا حکم دیا تھا' جو اس نئے نظام میں عورتوں کا مقام تھا۔ ان کی شکست نے اس الزام کو مزید تقویت دی۔

ہم اسلامی شادی کے اہم مرحلوں اور اختیار کے طریقوں' دونوں کا جائزہ لے چکے ہیں۔ اختیار کے یہ طریق ہائے کار مرد وزن کے درمیان قائم ہونے والے نئے تعلق کے لئے ضروری تھے۔ ہم نے اسلام کے آغاز سے قبل کے معاشرے میں سماجی معاملات میں عورتوں کی شرکت اور ان کی خودمختاری کو بھی دیکھا ہے' اور اسلام کے قیام کے ساتھ ساتھ ان کی گھٹتی ہوئی آزادیوں کو بھی۔ دورِ جاہلیت میں عورتیں کاہنہ' نجومی' پیغمبر ہوا کرتی تھیں...... وہ جنگ میں شریک ہوتیں اور میدانِ جنگ میں زخمیوں کی دیکھ بھال کرتی تھیں۔ وہ بے باکی سے' نڈر ہو کر مردوں پر تنقید کرتی تھیں۔ دبدبہ رکھنے والے مرد مخالفین پر طنزیہ اشعار کہتی تھیں۔ مکے کی مقدس ترین عبادت گاہ کی کنجیاں ان کے سپرد ہوتی تھیں۔ وہ باغی ہوتی تھیں اور بغاوتوں کی سربراہی کرتی تھیں' جن میں مرد بھی شامل ہوتے تھے۔ وہ اپنے ارادے اور مرضی سے شادی کرتیں اور طلاق دیتی تھیں۔ اور وہ اپنے معاشرے کے مردوں سے میل جول رکھتیں تھیں' تا آنکہ اسلام نے اس پر پابندی لگا دی۔

اسلام نے عورتوں کی جنسیت اور ان کی اولاد پر عورت اور اس کے قبیلے کے حقوق مردوں کو منتقل کر دیئے۔ اور شادی (کے نئے ادارے) کی بنیاد مردانہ ملکیتی حق کو قرار دیا۔ یوں اسلام نے مردوزن کے تعلقات کو ایک نئی نہج پر لا کھڑا کیا۔ اس نئے نظام کا ایک مطلب یہ بھی تھا کہ مردوں کو عورتوں پر اور دوسرے مردوں سے ان کے میل جول پر پابندی لگانے کا اختیار حاصل ہے۔ اس طرح نئی پابندیوں کے لئے زمین ہموار کی گئی: عورتوں کو ان سماجی سرگرمیوں سے خارج کر دیا گیا جن کے ذریعے ان کا میل جول دوسرے ایسے مردوں سے ہوسکتا تھا جو ان کی جنسیت پر حق نہیں رکھتے تھے' ان کی مکمل خانہ نشینی جلد ہی ایک قاعدہ بن گئی' جیسے یہ تربیت کہ عورت کا فرض اطاعت اور فرماں برداری ہے۔ اس طرح ایک نئے معاشرے کے قیام کے لئے زمین ہموار ہوگئی۔ پرانے معاشرے میں عورتیں سماجی معاملات میں سرگرم کردار ادا کرتی تھیں۔ نئے عرب معاشرے میں عورت کا مقام محدود ہو گیا' جس طرح بقیہ بحیرۂ روم کے مشرق وسطیٰ میں ان کی بہنوں کا مقام پہلے ہی محدود ہو چکا تھا۔

قرآنی آیتوں میں مردوں کو غلام عورتوں (خریدی گئی اور جنگ میں گرفتار ہونے والی عورتوں) کے ساتھ جنسی تعلقات کا حق اور اپنی رضا سے طلاق کا اختیار دیا گیا۔ بنیادی لحاظ سے شادی کا نیا تصور شادی کے یہودی تصور' اور کسی حد تک شادی کے زرتشتی تصور سے مشابہ تھا۔ زرتشتی شادی کا تصور ایران سے ملحقہ عرب کے سرحدی علاقوں میں حکمران ایرانی طبق میں مروج تھا۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ جب اسلامی فتوحات کے نتیجے میں سماجی و مذہبی نظام خلط ملط ہوئے تو اسلام نے آسانی کے ساتھ ان کے اثرات قبول کر لئے۔

اب تک میں نے عورتوں اور شادی سے متعلق ابتدائی (اسلامی) معاشرے پر توجہ دی ہے' اس میں ان اخلاقی مفاہیم کو شامل نہیں کیا ہے' جن پر عورتوں اور شادی سے متعلق رسم و رواج کی بنیاد تھی۔ یعنی اسلام کی اخلاقی تعلیمات۔ اگر ان اخلاقی تعلیمات پر غور کیا جائے تو عورتوں اور جنسی تفریق کے بارے میں مذہبی نقطۂ نظر بہت زیادہ مبہم ہو جاتا ہے۔ بہ نسبت اس تاثر کے جو اس تحریر سے ابھر کر سامنے آ سکتا ہے۔ اسلام کا اخلاقی زاویۂ نظر مردوزن کے حوالے سے خالصتاً مساوات پسندانہ ہے۔ لیکن ابتدائی اسلامی معاشرے کے

شادی کے ادارے کی صف بندی سے یہ اخلاقی زاویۂ نظر نہ صرف اختلاف رکھتا ہے بلکہ اس سے متصادم کہا جا سکتا ہے۔

عملی اور اخلاقی تناظرات' دونوں ہی اسلام کا حصہ ہیں اور ان میں موجود کشمکش قرآن میں بھی تلاش کی جا سکتی ہے۔ ان دونوں تناظرات نے آنے والے دور میں عورتوں اور شادی سے متعلق نئے قوانین کی تشکیل پر اپنے اثرات چھوڑے ہیں۔ شادی اور عورتوں سے متعلق چند قرآنی آیات کچھ آیات کو تقویت دیتی ہیں اور کچھ دوسری آیات سے تضاد رکھتی ہیں' جو شادی کے ادارے کے ذریعے مرد کو مراعات یافتہ قرار دیتی ہیں۔

اسی طرح' ایسی آیات جو مردوں (اگر وہ کثیرالازواج ہوں) کو تنبیہ کرتی ہیں کہ وہ اپنی بیویوں کے ساتھ برابری سے پیش آئیں' اور جو یہ بھی اقرار کرتی ہیں کہ شوہر ایسا نہیں کر پائیں گے (یہاں عربی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کا مطلب مستقلاً ناممکن ہونا ہے)۔ ان آیات کا صاف مطلب یہ بھی ہے کہ مردوں کو کثیرالازواج نہیں ہونا چاہیے۔ اسی طرح' جو آیات طلاق کی اجازت دیتی ہیں' وہ اسے ''خدا کے نزدیک ناپسندیدہ'' کہہ کر رد بھی کرتی ہیں۔ عورتوں کے وراثت' جائیداد آمدنی اور ملکیت کے حقوق (مرد سرپرستوں کے حوالے کے بغیر) کا اثبات بھی بنیادی طور پر مردانہ اختیار کے ادارے کو ایک جامع نظام کے طور پر مضبوط کرتا ہے۔ اس طرح یہ عورتوں کی معاشی خودمختاری کے حق کو تسلیم کرتا ہے (جو شخصی خودمختاری کے لئے نہایت اہم ہے)۔

لہٰذا' اس میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ عملی قوانین کے ذریعے اسلام نے شادی کا ایسا ادارہ قائم کیا جو مردوں کو عورتوں پر اختیار' اور مردوں کو آزادانہ شادی کا حق دیتا تھا۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ عورتوں اور دوسرے معاملات کے بارے میں اسلام کے نظریات کی تشکیل میں نئے اخلاقی اور روحانی مفاہیم نے بنیادی کردار ادا کیا۔ اسلام کا قیام ان کی تشکیل کے لئے ہی ہوا تھا۔ اگلے باب میں' متذکرہ صدر ابہاموں اور قرآن کے اخلاقی مفاہیم کی روشنی میں صنفی تفریق کے مسئلے سے بحث کی جائے گی۔

باب 4

عبوری دور

مردوزن کا مساوات پسندانہ تصور اسلام کے اخلاقی زاویہ نظر میں پیوستہ تھا اور مردوزن کے درمیان تعلق کی نابرابری پر مبنی شادی کا ادارہ اس سے متصادم تھا۔ یہ مساوات پسندی قرآن کے اخلاقی احکام کا مستقل جزو ہے۔ دوسرے توحید پسندانہ مذاہب کی مقدس کتابوں کی نسبت قرآن کی یہ نمایاں خصوصیت ہے کہ یہ علی الاعلان عورتوں سے خطاب کرتا ہے۔ حسب ذیل آیات میں، واضح طور پر، مردوں اور عورتوں کی مکمل اخلاقی اور روحانی برابری کا اعلان کیا گیا ہے۔

''(جولوگ خدا کے آگے سر اطاعت خم کرنے والے ہیں یعنی)
مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں
اور مومن مرد اور مومن عورتیں
اور راست باز مرد اور راست باز عورتیں
اور صبر کرنے والے مرد اور صبر کرنے والی عورتیں
اور فروتنی کرنے والے مرد اور فروتنی کرنے والی عورتیں
اور خیرات کرنے والے مرد اور خیرات کرنے والی عورتیں
اور روزے رکھنے والے مرد اور روزے رکھنے والی عورتیں
اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے مرد اور حفاظت
کرنے والی عورتیں
اور خدا کو اکثریت سے یاد کرنے والے مرد اور کثرت سے یاد
کرنے والی عورتیں

کچھ شک نہیں کہ خدا نے ان کے لئے بخشش اور اجر عظیم
تیار کر رکھا ہے۔'' (سورہ 35:33)

ان آیات میں مرد وزن دونوں کے لئے نیکیوں اور اخلاقی خوبیوں' اور ان کے اجر میں توازن قائم کیا گیا ہے۔ یہ آیات انسانی اخلاقی حالت کی مطلق یکسانیت کا واضح اظہار ہیں۔ اور جنسی تفریق روا رکھے بغیر افراد کی مشترک اور یکساں روحانی اور اخلاقی ذمہ داریوں کا تعین کرتی ہیں۔

ان کے مضمرات دور رس ہیں۔ اخلاقی خوبیاں سیاسی اور سماجی جہات کی حامل بھی ہوتی ہیں۔ ان میں وہ خوبیاں بھی شامل ہیں جن کا اوپر کی آیات میں ذکر کیا گیا ہے' جیسے خیرات دینا' پاکبازی' راست بازی' صبر' پارسائی۔ دوسری قرآنی آیات بھی یکساں اہمیت اور معنویت رکھتی ہیں' جیسے کہ وہ آیات جن میں عورتوں کی محنت کی مساوی قدر کے حوالے سے مردوں اور عورتوں کو برابر قرار دیا گیا ہے۔

''میں کسی عمل کرنے والے کے عمل کو مرد ہو یا عورت ضائع نہیں کرتا تم ایک دوسرے کی جنس ہو''۔ (سورۃ 195:3)

لہٰذا' اسلام کے اندر دو متفرق آوازیں اور جنسی تفریق سے متعلق دو باہم دست وگریباں نظریات موجود نظر آتے ہیں۔ ایک کا اظہار تو معاشرے کے لئے مرتب کئے گئے عملی قوانین (جو پچھلے باب میں زیرِ بحث آئے) میں ہوتا ہے' دوسرے کا اس کے اخلاقی زاویۂ نظر میں۔ اگرچہ اسلام نے شادی کے ادارے کو جنسی حاکمی محکومی کی ترتیب پر قائم کیا' لیکن اس کی اخلاقی آوقاز...... جسے حکمرانوں اور قانون دانوں نے سننا گوارا ہی نہیں کیا...... مسلسل انسان کی روحانی اور اخلاقی جہات کی اہمیت اور تمام انسانوں کی برابری پر زور دیتی رہی۔ پہلی آواز سیاسی اور قانونی فکر کے متعین ضابطوں میں ڈھل چکی ہے' اور اس سے ہمیں اسلامی کی انظباطی تفہیم میں مدد ملتی ہے۔ دوسری آواز نے اسلام کی سیاسی اور قانونی وراثت پر کم ہی اثرات چھوڑے ہیں۔ تاہم اسلام کے انضباطی ورثے کی تفصیلات سے مکمل طور پر لاعلم لوگ اس دوسری آواز کی ہاں میں ہاں ملاتے ہیں۔ اخلاقی مساوات پسندی کی واضح موجودگی ہی کی وجہ سے مسلمان عورتیں اصرار کرتی ہیں کہ اسلام جنسی تفریق سے مبری ہے اور غیر مسلموں کے لئے یہ بات ناقابلِ فہم ہی رہتی ہے۔ مسلمان عورتیں درست اور جائز

طور پر قرآن کے صفحات میں ایک مختلف پیغام سنتی زور پڑھتی ہیں' یہ پیغام راسخ الاعتقاد اور مرد مرکز اسلام تشکیل دینے والوں کے پیغام سے مختلف ہے۔

یہ بحث حضرت محمدﷺ کی وفات کے کچھ عرصہ بعد ہی شروع ہو گئی تھی اور پوری تاریخ میں موجود رہی ہے کہ کس آواز پر دھیان دیا جائے اور حضرت محمدﷺ کس نظریئے (اخلاقی یا عملی) اور کس قسم کے معاشرے کا قیام چاہتے تھے۔ ابتدا میں اور بالخصوص فتوحات کے عہد سے لے کر عباسیوں کے دور (750-1258) کے اختتام تک' اس میں بہت شدت تھی۔ آغاز سے ہی ایسے لوگ موجود رہے ہیں جو اسلام کے بنیادی پیغام کے طور پر اخلاقی اور روحانی پیغام پر زور دیتے تھے۔ وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ حضرت محمدﷺ نے جن قوانین کا نفاذ کیا' اور خود ان کی سنت' یہ سب مذہب کے محض عارضی پہلو تھے' یہ صرف تاریخ کے مخصوص معاشرے سے تعلق رکھتے تھے۔ لہٰذا' ان کا منشا مقصد یہ نہیں تھا کہ یہ معیار ہیں یا مسلمانوں پر مستقلاً واجب ہیں۔ جن گروہوں نے کسی نہ کسی حد تک اس نقطۂ نظر کو اپنایا' ان میں صوفیاء' خارجیہ اور قرامطہ شامل تھے۔ جیسا کہ آگے زیرِ بحث آئے گا' عورتوں کے بارے میں ان کے نظریات اور ان سے متعلق ان کے دستور اور رسم و رواج اسلامی نظریات سے اختلافات رکھتے تھے۔ ان نظریات کی تہہ میں جو خیال جاگزیں تھا وہ یہ تھا کہ ابتدائی مسلم معاشرے پر لاگو ہونے والے قوانین ضروری نہیں کہ بعد کے دور کے معاشروں پر بھی لاگو کیے جائیں' یا ان کے لئے بھی لازم قرار دیئے جائیں۔ مثلاً' خارجیوں اور قرامطہ نے لونڈیاں (یا کنیزیں) رکھنے کو اور نو برس کی عمر کی لڑکیوں کی شادی (راسخ الاعتقاد اس کی اجازت دیتے تھے) کو مسترد کر دیا' اور قرامطہ نے کثیرالزوجگی اور پردے کو ممنوع قرار دیا۔ علاوہ بریں' صوفیوں کے خیالات نے جنسی تفریق کے راسخ الاعتقادانہ اسلامی تصور کو عملی طور پر چیلنج کیا۔ اس کا ثبوت یہ حقیقت ہے کہ انہوں نے عورتوں کو اجازت دی کہ وہ اپنی زندگیوں میں روحانی تقاضے کو مرکزی مقام دیں اس طرح انہوں نے حیاتیاتی پہلو پر روحانی پہلو کی اہمیت کا اثبات کیا۔ اس کے برعکس' راسخ الاعتقاد اسلام کے قانونی اور سماجی اندازِ نظر نے بیوی اور ماں کی حیثیت سے عورت کی ذمہ داریوں کو مقدم قرار دیا۔

تاہم' ساری تاریخ میں جو لوگ مقتدر رہے وہ وہ نہیں تھے جو مذہب کی اخلاقی اور روحانی جہات پر زور دیتے تھے۔ بالخصوص عباسیوں کے عہد میں سیاست' مذہب اور قانون

سے متعلق ارباب اختیار نے اسلام کی صرف ''مرد مرکز'' آواز پر دھیان دیا۔ تب سے انہی کے تفسیری اور قانونی ورثے نے اسلام کا تعین کیا' اور انہوں نے مذہب کی تعبیر اس طرح کی کہ جیسے مذہب کا منشا و مقصد مرد مرکز قوانین کی تشکیل اور ہمیشہ کے لئے تمام مسلم معاشروں میں مرد مرکز انداز نظر کا قیام ہے۔

آنے والے صفحات میں' اولاً تو میں یہ ثابت کرنا چاہوں گی کہ ابتدائی مسلم معاشرے میں حضرت محمد ﷺ نے جو ضوابط تشکیل دیئے' وہ بعد کے عباسی معاشرے کی نسبت عورتوں کے بارے میں بہت زیادہ مثبت رویے رکھتے تھے۔ ابتدائی ضوابط نے اسلامی رسم و رواج کے مرد مرکز رجحانات کو دھیما کیا۔ یہ رجحانات قرآن کی روحانی مساوات پسندی پر زور دینے کی وجہ سے مزید دھیمے پڑ گئے۔ ثانیاً' میری دلیل یہ ہے کہ شادی سے متعلق مرد مرکز نظریات ہمیشہ کے لئے قابلِ عمل قرار دینے کا فیصلہ بذاتِ خود ایک تعبیری فیصلہ تھا۔ یہ فیصلہ اس عہدے کے اہل اقتدار کے نقطۂ نظر اور ان کے مفادات کا عکاس تھا۔ ان مقتدر لوگوں نے ہی اسلامی پیغام کو اس طرح تبدیل کیا اور اس کی ایسی تعبیر کی کہ یہ پیغام اسلام کے مستند متن میں ڈھل گیا۔ آخر میں میری دلیل یہ ہے کہ جس سماجی تناظر میں اسلام کے یہ مستند متن تخلیق ہوئے وہ تناظر عورتوں کے لئے بہت زیادہ منفی تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کی روحانی مساوات پسندانہ آواز کو سننا قریب قریب ناممکن ہو کر رہ گیا۔ عباسی عہد کے غالب طبقات کے رسم و رواج اور روزمرہ کے معمولات سے یہ بات پوشیدہ طور پر اور اکثر اوقات کھل کر سامنے آتی ہے' کہ ''عورت'' ''غلام'' اور ''جنسی استعمال کی شے'' کے الفاظ اس طرح غلط ملط ہو گئے تھے کہ ان میں تمیز کرنا دشوار ہو گیا تھا۔ متذکرہ رسم و رواج اور ان کے سبب پیدا ہونے والے تصورات نے غالب آئیڈیالوجی کو متشکل کیا اور یہ کہ اس دور میں اسلام کی آواز کو کیسے سنا جائے اور اس کی کیا تعبیر کی جائے اور اس سے متعلق خیالات کو کس طرح قانون میں ڈھالا جائے؟ ان مسائل کے تعین میں بھی ان رسم و رواج اور تصورات کے اثرات ہی موجود رہے۔

حضرت محمد ﷺ کی وفات کے دس برس کے اندر اندر عرب فتوحات نے اسلام کو عرب معاشرے سے بنیادی طور پر مختلف ان علاقوں تک پہنچا دیا جو عرب سے دور تھے۔ یہ معاشرے شہری تھے اور ان میں پہلے ہی مذہبی اور قانونی روائتیں تشکیل پا چکی تھیں اور سماجی

رسم و رواج پختہ ہو چکے تھے۔ یہ معاشرے عورتوں کے بارے میں زیادہ پابندیوں والا رویہ رکھتے تھے اور زیادہ عورت دشمن تھے۔ عورت دشمنی اور عورتوں پر دسترس رکھنے سے متعلق ان کے قانون اور دستور انتظامی طور پر اور تحریری ضابطوں کی شکل میں منضبط ہو چکے تھے۔ طلوع اسلام کے وقت عرب اور مشرق وسطیٰ کے مختلف علاقوں کے درمیان عورتوں سے متعلق بنیادی تصورات میں اختلافات موجود تھے۔ اس بات کا اشارہ اس فرق میں بھی ملتا ہے جو عباسی عہد کے عظیم الہیات دان' الغزالی (متوفی ۱۱۱۱) کے کچھ خیالات اور ان قرآنی آیات میں پایا جاتا ہے' جن میں عورتوں کو ''مخاطب'' کیا گیا اور مردوں اور عورتوں کی روحانی برابری کا غیر مبہم اعلان کیا گیا۔ غزالی نے ممتاز مذہبی عورتوں کے تذکرے کی ابتداء میں قارئین کو یہ نصیحت کی ہے (یہ فرض کرتے ہوئے کہ ان کے قارئین مرد ہیں): ''ان عورتوں کا خیال کرو جنہوں نے خدا کی راہ میں جہاد کیا اور کہو' اے میری روح' عورت کی حیثیت کی نسبت کم حیثیت پر راضی نہ ہو' کیونکہ کسی مرد کے لئے مذہبی اور اس دنیا کے معاملات میں عورت کی نسبت سے کم حیثیت ہونا ذلت کی بات ہے۔'' مراد یہ کہ روحانی (اور ساتھ ساتھ مادی) اقلیم میں نہایت ادنیٰ مردوں کو نہایت اعلیٰ صلاحیتوں کی حامل اور اہل ادراک عورتوں سے بھی آگے بڑھ جانے کی توقع رکھنی چاہیے۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ عورتوں سے متعلق غزالی کے جذبات قرآن کی متذکرہ صدر آیات کی نسبت ٹرٹلین یا آگسٹائن (دیکھیں باب 2) سے زیادہ قرب رکھتے ہیں۔ اس طرح بحیرۂ روم کے ساتھ واقع مشرق وسطیٰ کے شہری مراکز میں عورتوں کے بارے میں پیدا ہونے والے رویے جس ثقافتی تسلسل کا حصہ قرار پاتے ہیں وہ ثقافت بازنطینی اور ساسانی سلطنتوں کے علاقوں تک پھیلی ہوئی تھی۔ فتوحات کے ذریعے اسلام کو نہ صرف عراق و ایران کا مشرق وسطیٰ بھی آیا' جس میں آگسٹائن اور ریگن جیسی شخصیات نے جنم لیا۔ آنے والی کچھ صدیوں میں بڑے بڑے مسلم اداروں اور مسلم قانون اور مذہب کی تشکیل ان ہی معاشروں میں عمل میں آئی۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں' دورِ جاہلیت میں عورتیں معاشرتی معاملات میں سرگرمی سے حصہ لیتی تھیں۔ ابتدائی مسلم معاشرے میں بھی ان کا یہی معمول تھا۔ دراصل یہ جاہلی لوگ ہی تھے جو تبدیل مذہب اور فتح کے ذریعے پہلے مسلمان ٹھہرے۔ حضرت محمدﷺ کے

دورعروج کے آخری برسوں یا شاید اس کے کچھ بعد تک' حضرت محمدﷺ کی ازواج کے علاوہ دوسری عورتیں مردوں سے آزادانہ میل جول رکھتی تھیں' بلکہ حضرت محمدﷺ کی زندگی کے آخری برسوں میں' ان کی ازواج کو چھوڑ کر' عورتیں پردہ بھی نہیں کرتی تھیں۔ رسم و رواج کے اس پسِ منظر کے مقابل' قرآنی اعلانات اور احکام کا عرب میں کچھ اور مطلب بنتا تھا اور دوسرے معاشروں میں ان سے بالکل مختلف مطلب اخذ کیا گیا۔ علاوہ ازیں' جیسے جیسے عربوں نے مفتوح لوگوں کے رسم و رواج اختیار کئے' اور یہ ان کے نئے ماحول میں جذب ہوتے گئے' خودعرب رسم و رواج تبدیل ہوتے گئے۔

آنے والے صفحات میں' میں ان رسم و رواج میں ہونے والی تبدیلیوں کا جائزہ لوں گی' جنھوں نے عورتوں پر اثر ڈالا۔ پہلے تو میں عراق میں اسلام کے عبوری دور' اور اس عبوری دور میں رسم و رواج میں ہونے والی تبدیلیوں کے ارتقاء پھر عراقی مسلم معاشرے' بالخصوص اس کے غالب طبقات کے رسم و رواج پر توجہ دوں گی۔ 750ء میں بنوعباس کی حکومت کے قیام کے ساتھ' اور تقریباً چار صدی بعد تک' عراق ایک عظیم سنی مسلم سلطنت کا مرکز تھا۔ اس مرکز نے مسلم تاریخ کے اس نازک اور اہم دور میں' مسلم فکر اور اداروں کی تشکیل کے ارتقاء میں مرکزی کردار ادا کیا۔ (دوسرے علاقے بھی جیسے کہ مصر اور شام' فطری طور پر عورت کے کردار سے متعلق غالب تصورات کی تشکیل میں اہم حصہ رکھتے ہیں' جس کا ابھی مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔)

یہاں میرا مقصد' اس عہد میں' صنفی تفریق کی آئیڈیالوجی اور عورت کے بارے میں تصورات اور مردوزن کے درمیان تعلقات کی جائزہ لینا ہے۔ ان سب نے اس وقت اسلام کے متون اور تصورات کو خاموشی سے متعین کیا۔ یہی وجہ ہے کہ میں عباسی معاشرے کے غالب طبقات کے ایسے رسم و رواج پر بالخصوص توجہ دوں گی' جنھوں نے ادعہد میں صنفی تفریق کی آئیڈیالوجی پر اہم اثرات مرتب کئے۔ میں اس بات پر زور دینا چاہتی ہوں کہ صنفی تفریق کی یہ آئیڈیالوجی اور عباسی معاشرے کے غالب طبقات میں مردوں اور عورتوں کے میل جول کی نوعیت میری تحقیق کا موضوع ہے۔ عباسی معاشرے میں عورتوں کے حالات کی سماجی حقیقتوں کا کھوج لگانا اور اسے مربوط شکل میں پیش کرنا میرا مقصد نہیں۔ عورتوں کے تجربات اور معاشی سرگرمیاں فطری طور پر طبقات اور شہری و دیہی علاقوں کے لحاظ سے مختلف

تھیں۔ ان تجربات اور سرگرمیوں کی تاریخ کی تحقیق اور مجتمع شکل میں اس کی پیش کش موجود منصوبے سے مختلف کام ہے' اور یہ ایک ایسا کام ہے جس پر ابھی تک کوئی توجہ نہیں دی گئی ہے۔

عورتوں سے متعلق رسم و رواج اور رویوں کی شناخت اور ان کی مربوط پیش کش' اور ان رسم و رواج اور رویوں میں تبدیلیاں' اور عورتوں کی سماجی تاریخ کی تحقیق و ترتیب...... ان کے بارے میں تاریخ کے روایتی ذرائع میں راست شہادت دستیاب نہیں ہے۔ مشرق وسطیٰ کی مستند علمی تاریخوں میں عورتوں کی عدم موجودگی یا محض سرسری موجودگی اس بات کا ثبوت ہے۔ اس سے تاریخی روایت کی مرد مرکزیت بھی ثابت ہوتی ہے۔ عورتوں کی عدم موجودگی' اور تجزیاتی حقیقت کے طور پر صنفی تفریق کے تصور کی عدم موجودگی کا مطلب صرف یہ نہیں کہ تاریخی تغیر میں عورت کی اہمیت پر تحقیق نہیں کی گئی ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ صنفی تفریق کے مخصوص تصورات نے جس طرح اور جس حد تک غالب ثقافتوں اور معاشرو کو متشکل کیا' اس پر ابھی تک تحقیق نہیں کی گئی ہے۔

رسم و رواج اور رویوں میں تبدیلیوں کی تحقیق کے لئے میں نے بنیادی طور پر احادیث اور ابن سعد کی کتاب الطبقات' جیسی ابتدائی مذہبی و سوانحی کتب' اور بعد کی مختلف ادبی تصانیف پر انحصار کیا ہے۔ مزید برآں' میرا انحصار نبیہہ ایبٹ کی کتاب پر بھی رہا ہے' جس میں اس نے عباسی دور کی کچھ...... خاص طور پر اعلیٰ طبقوں کی...... عورتوں کے حالاتِ زندگی کا تفصیلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ ان ذرائع کی مدد سے ہمیں معاشرتی معاملات میں عورتوں کی سرگرم شرکت پر بتدریج عائد کی جانے والی پابندیوں اور ان کے حقوق میں بتدریج ہونے والی کمی کا پتہ چلتا ہے۔ ان سے ہمیں عورت مخالف رسم و رواج اور ان کی حیثیت کے زوال کو ظاہر کرنے والے رویوں کے بیک وقت ارتقاء کے جاننے میں مدد ملتی ہے۔ جن شعبوں کے بارے میں واضح اور بلاواسطہ شہادت دستیاب ہے ان میں جنگ' مذہب اور شادی کے شعبے شامل ہیں۔

جنگ

جنگ بھی ان سرگرمیوں میں سے ایک تھی' جس میں اسلام سے قبل ابتدائی اسلامی

عرب دور کی عورتیں بھرپور شرکت کرتی تھیں۔ وہ میدان جنگ میں زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی تھیں، اور رجز اور اشعار سے مردوں کا حوصلہ بڑھاتی تھیں۔ متعدد عورتوں نے اپنی نظموں کی بنا پر شہرت پائی، جن میں سپاہیوں کو بہادری سے لڑنے پر اکسایا گیا تھا، موت یا شکست پر نوحہ گری کی گئی تھی، یا فتح پر مسرت کا اظہار کیا گیا تھا۔ کچھ عورتیں جنگ میں باقاعدہ حصہ لیتی تھیں۔ حضرت محمد ﷺ کی زندگی میں لڑی جانے والی جنگوں میں، عورتوں...... حتیٰ کہ حضرت محمد ﷺ کی ازواج تک (دیکھیے باب 3) نے،...... دونوں جانب سے متذکرہ تینوں کرداروں میں شرکت کی۔ جنگ احد میں ہند بن عتبہ کے برتاؤ نے حضرت عمر ابن الخطابؓ کو مشتعل کر دیا تھا۔ روایت ہے کہ انہوں نے ایک ساتھی سے کہا: ''کاش تم نے ہند کے الفاظ سنے ہوتے اور اس کی سرکشی دیکھی ہوتی، جس وقت وہ چٹان پر کھڑی ہمارے خلاف رجز یہ اشعار پڑھ رہی تھی۔''

جنگ احد میں مسلمانوں کی طرف سے ام عمارہ بھی اپنے شوہر اور بیٹوں کے ہمراہ لڑائی میں شریک ہوئیں۔ ان کی شجاعت اور ہتھیاروں کے استعمال میں ان کی مہارت دیکھ کر حضرت محمد ﷺ یہ کہہ اٹھے کہ بہت سے مردوں کی نسبت جنگ سے وہ بہتر طور پر عہدہ بر آ ہوئی ہیں۔ ام عمارہ حضرت محمد ﷺ کی زندگی میں اور بعد میں ہونے والی مسلم جنگوں میں حصہ لیتی رہیں، تا آنکہ جنگ عقربہ (634ء) میں ان کا ہاتھ ضائع ہو گیا۔ ان کی نظیر ملنا ناممکنات میں سے ہے۔ حضرت محمد ﷺ کی وفات کے بعد کی جنگوں کی تاریخ میں مزید عورتوں کے نام ملتے ہیں۔ مثلاً، ام حکیم، جنہوں نے مرج الصفر کی جنگ میں تنہا سات بازنطینی سپاہیوں کو قتل کیا۔ تاریخ بتاتی ہے کہ عورتوں کے گروہ اور پلٹنیں باقاعدہ لڑائی میں شریک ہوتی تھیں۔ ایرانی بندرگاہ کے خلاف عرب مہم کی ایک روداد کے مطابق ازدہ بنت الحاریث کی سرکردگی میں عورتوں نے اپنی چادروں کے پرچم بنا لئے، اور مارچ کرتی ہوئی میدان جنگ کی طرف بڑھیں، دشمنوں نے سمجھا تازہ کمک آ گئی ہے۔ اور اس طرح نازک لمحے پر ان کی شرکت سے مسلمان فتح سے ہمکنار ہوئے۔'' عورتوں کا ایک اور گروہ جنگ یرموک (637ء) میں بہادری سے لڑا۔ ہند بنت عتبہ، احد کی جنگ میں اگرچہ اہلِ مکہ کی طرف سے شریک ہوئی تھیں، لیکن یرموک کی جنگ میں ایک مسلمان اور شام کے مسلمان گورنر کی ماں کی حیثیت سے، اپنی بیٹی ہویرہ کے ہمراہ لڑائی میں شریک ہوئیں، اس جنگ میں

ان کی بیٹی زخمی بھی ہوئی۔ اس جنگ میں ہند کا بہت چرچا رہا۔ وہ مسلمانوں کو پکار پکار جوش دلاتی تھیں: ''اپنی تلواروں سے غیر مختونوں کو قتل کر دو!'' ایک اور عورت مشہور شاعرہ الحسنہ تھی' وہ الفاظ کو ہتھیاروں کی طرح استعمال کرتی تھی اور قادسیہ کی جنگ (636ء) میں بھی شریک تھی۔

اسلام کے ابتدائی دنوں میں جنگ میں عورتوں کی شرکت' ایک اسلامی فرقے خارجیہ' کے لئے بالکل ایک عام بات تھی۔ ان کے نزدیک نماز' حج' روزہ' زکوۃ کے ساتھ ساتھ جہاد ایک مذہبی فریضے کی حیثیت سے عورتوں اور مردوں دونوں پر فرض تھا۔ شیعیت کی تحریک کی طرح خارجی تحریک (657ء میں) بھی سیاسی رہنمائی کے تنازعے کی بنا پر شروع ہوئی تھی' جو حضرت محمدﷺ کی وفات کے فوراً بعد مسلمانوں میں اٹھ کھڑا ہوا تھا۔

اسلام کی ابتداء میں دوسری مخالف تحریکوں کی طرح شیعیت کی تحریک کی بنیاد بھی سیاسی سرکردگی کا تنازعہ تھا۔ یہ تنازعہ اسلام کے مفہوم اور اس کی درست تعبیر کے ساتھ ساتھ اس بات کا تنازعہ بھی تھا کہ اسلام کس نوع کے معاشرے کا قیام چاہتا ہے۔ اگرچہ دوسرے مخالف گروہوں کی طرح' خارجیوں اور سیاسی طور پر غالب راسخ الاعتقاد مسلمانوں کے درمیان اختلافات کا سبب مذہب اور سیاسی سرکردگی ہی تھی' لیکن اس دور میں مذہب ہی سیاست کا نام تھا' اور سیاسی اقتدار' سماجی انصاف' اور نجی اخلاقیات کے مسائل مذہب کی زبان میں ہی زیر بحث آتے تھے۔ لہٰذا' راسخ الاعتقادیت اور خارجیوں' اور دوسری مخالف تحریکوں کے درمیان تقسیم کی وجہ محض وہ مسائل نہ تھے جنہیں آج ہم مذہبی مسائل کا نام دیتے ہیں' بلکہ اس تقسیم کی وجہ معاشرے کی جامع انداز میں درست تنظیم تھی۔ اس ضمن میں (عورتوں کے لئے واضح سماجی مضمرات کی حامل) ''مذہبی'' انحراف کی ایک مثال خارجی ہیں۔ انہوں ں ے کنیزیں (لونڈیاں) رکھنے اور نو برس کی لڑکیوں سے شادی کو مسترد کر دیا۔ اگرچہ حضرت محمدﷺ ایک کنیز کے مالک تھے اور حضرت عائشہؓ سے ان کی شادی کے وقت حضرت عائشہؓ کی عمر نو برس تھی۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ خدا اپنے پیغمبر کو جن مراعات سے نوازتا ہے وہ دوسرے انسانوں کو نہیں دی جاسکتیں۔ اس کے برعکس' راسخ الاعتقاد' مسلمان کنیزیں رکھنے اور نو برس کی لڑکیوں سے شادی کو تسلیم کرتے تھے' ان کی دلیل یہ تھی کہ حضرت محمدﷺ کی سنت تمام مسلمان مردوں کے لئے ایک مثال ہے۔ حضرت محمدﷺ کے اعمال اور اقوال

کی اہمیت، اور قرآن کی قطعاً مختلف تعبیروں کی یہ مثالیں واضح کرتی ہیں کہ یکساں اعمال اور یکساں آیات کی مختلف النوع تعبیریں عورتوں کے لئے دو مختلف اسلاموں کی پیدائش کا سبب بنیں۔

جنگجو عورتوں کے سلسلے میں خارجیوں کی دلیل یہ تھی کہ جنگ میں عورتوں کی شرکت جائز ہے اور درحقیقت عورتوں کے لئے ایک مذہبی فریضہ ہے، کیونکہ جنگی مہموں میں عورتیں حضرت محمدﷺ کے ہمراہ ہوتی تھیں اور لڑائی میں حصہ لیتی تھیں۔ دراصل، متعدد خارجی عورتوں نے جنگی مہارت میں نام پیدا کیا۔ ان میں سے ایک غزالہ تھی جس نے دوبدو لڑائی میں الحجاج کو شکست دی۔ راسخ الاعتقاد مسلمان جہاد میں عورتوں کی شرکت کے مخالف تھے، وہ خارجیوں کے ساتھ لڑائیوں میں گرفتار ہونے والی عورتوں کو قتل کر دیتے اور انہیں سرعام برہنہ کر دیتے تھے۔ میدان جنگ میں عورتوں کے بارے میں یہ رویہ اور سلوک ابتدائی مسلم دور سے بالکل مختلف تھا۔ انکی یہ حکمت عملی کامیاب رہی، اور سرکردہ خارجی عورتوں نے، آخر کار، جنگ میں شرکت سے علیحدگی اختیار کر لی۔ ابتدائی خارجی لوگ عرب تھے، یہ موالیوں (مفتوح لوگوں میں سے اسلام قبول کرنے والے، جو عرب قبائلی سربراہوں سے بطور ''دست نگر'' منسلک ہوتے تھے) سے مختلف تھے یا موالیوں سے مخلوط ہو جانے والے عرب تھے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ خارجیوں میں عورتوں کی جنگ میں شرکت کی عرب روایت زیادہ دیر تک زندہ رہی جبکہ راسخ الاعتقاد مسلمانوں میں انکی روایت نسبتاً زیادہ دیر زندہ نہ رہی، کیونکہ فتوحات کے نتیجے میں وہ غیر عربوں سے زیادہ تیزی سے گھل مل گئے۔

مذہب

ابتدائی مسلم معاشرے کی عورتوں کے بارے میں ملنے والی شہادت سے صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ معاشرتی معاملات میں خصوصیت کے ساتھ حصہ لیتی تھیں اور ان سے اس بات کی توقع بھی کی جاتی تھی۔ ان معاملات میں مذہب اور جنگ دونوں شامل تھے۔ ابتدائی مسلم، معاشرے کی عورتیں نماز مسجد میں پڑھتی تھیں، تہواروں کے دنوں میں مذہبی عبادتوں میں شریک ہوتی تھیں، اور حضرت محمدﷺ کے خطابات سنا کرتی تھیں۔ دوسرے معاملات کی طرح مذہبی معاملات میں بھی وہ غیر متحرک اور نو آموز پیروکار نہیں بلکہ سرگرمی سے مکالمہ کیا

کرتی تھیں۔ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورتیں اپنے اعمال و اقوال میں اس اعتماد سے معمور ہوتی تھیں کہ انہیں مذہبی فکر و عمل کی زندگی میں شرکت اور قرآن کے ساتھ ساتھ کسی بھی معاملے پر رائے دینے کا حق حاصل ہے اور وہ یہ توقع رکھتی تھیں کہ ان کی رائے پر دھیان بھی دیا جائے گا۔ احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت محمدﷺ عورتوں کی رائے دینے کے حق کو تسلیم کرتے تھے اور ان کی رائے پر فوری ردِعمل کا اظہار کیا کرتے تھے۔ مثلاً، حضرت محمدﷺ عورتوں اور مردوں، دونوں کو قرآن حفظ کروایا کرتے تھے، ایک موقعے پر عورتوں نے شکایت کی کہ مرد ان سے سبقت لے جا رہے ہیں، اور انہوں نے ان سے درخواست کی کہ وہ انہیں زائد وقت دیں تاکہ وہ مردوں کے برابر پہنچ سکیں۔ حضرت محمدﷺ نے ایسا ہی کیا۔ قیاس ہے کہ وہ مردوں کو نماز کے اوقات میں نہیں بلکہ اس وقت تعلیم دیتے تھے۔ جب عورتیں گھریلو کاموں میں مشغول ہوتی تھیں۔

سب سے زیادہ اہمیت کا حامل سوال جو عورتوں نے حضرت محمدﷺ کے سامنے رکھا، وہ یہ تھا کہ قرآن صرف مردوں کو مخاطب کیوں کرتا ہے، جبکہ عورتیں بھی خدا اور اس کے پیغمبر کا اقرار کرتی ہیں۔ اس موقع پر آیات کا نزول ہوا، جن میں عورتوں اور مردوں دونوں سے واضح طور پر خطاب کیا گیا (سورۃ 35:33)۔ اس ردِعمل سے واضح طور پر عورتوں کی بات سننے کے لئے حضرت محمدﷺ (اور خدا) کی آمادگی ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے بعد متعدد موقعوں پر قرآن میں صاف طور پر عورتوں سے خطاب کیا گیا۔

حضرت محمدﷺ عورتوں کی رائے اور خیالات کو سنتے اور انہیں اہمیت دیتے تھے۔ ان کی یہ عادت بلاشبہ معاشرے کے رویوں کی عکاسی کرتی تھی۔ حتیٰ کہ مذہبی اور سماجی اہمیت کے معاملات میں بھی عورتوں کی رائے وزن رکھتی تھی۔ حضرت محمدﷺ کی وفات کے کچھ برس بعد تک مسلم معاشرے کی یہ روایت موجود رہی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ احادیث میں عورتوں کے حصے کو تسلیم کیا گیا۔ آغاز ہی سے احادیث کو محفوظ کرنے سے مراد یہ تھی کہ سماجی طور پر طریقے کو منضبط کیا جائے اگرچہ انہیں مقدس یادداشتوں کی حیثیت سے جمع و محفوظ کرنا بھی مقصود تھا۔ ایک ایسی برادری جس کا سربراہ نیا نیا جدا ہوا ہو، اس کے لئے حدیث ہی ایک ایسا ذریعہ تھی جس کی مدد سے یہ جانا جا سکتا تھا کہ ان حالات میں قابل قبول اور ناقابلِ قبول طرز عمل کیا ہونا چاہیے، جن کے بارے میں حضرت محمدﷺ نے کوئی واضح احکام نہیں

چھوڑے ہیں۔ پیغمبر کے اقوال اور اعمال کے بارے میں عورتوں کی گواہی کو قبول کرنے کا مطلب رسم و رواج اور قوانین سے متعلق روائیتی اور انضباطی معاملات میں عورتوں کی سند کو قبول کرنا تھا۔ درحقیقت، بعد کے مسلم معاشروں میں قرآن کے بعد حدیث ہی مرکزی مقام کی حامل تھی، ۱۱اور ان دونوں ذرائع سے ہی قوانین کا استخراج ہوا۔

احادیث کے کل دفتر میں سب سے زیادہ حضرت محمدﷺ کی بیواؤں کا حصہ ہے۔ اگرچہ دوسری عورتوں سے بھی احادیث کی گئی ہیں۔ حضرت عائشہؓ بالخصوص، اور ان کے بعد ام سلامہؓ اور زینبؓ بہت اہم روای ہیں۔ سب تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ خاص طور پر حضرت محمدﷺ سے زیادہ قربت رکھتی تھیں۔ آنحضرتﷺ کی وفات کے فوراً بعد لوگ ان سے حضرت محمدﷺ کی سنت کے بارے میں صلاح لینے لگے تھے، اور ان کی روائتیں طرزِ عمل سے متعلق نکات اور بعض اوقات قانونی نکات، فیصلے کرنے میں مدد ملتی تھیں۔ مثلاً، حضرت محمدﷺ کی سابقہ یہودی بیوی، حضرت صفیہؓ 670ء میں اپنی وفات کے وقت اپنی جائیداد کا تیسرا حصہ اپنے بھتیجے کے نام کر گئیں، اور یوں ایک تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا کہ ان کے یہودی ہونے کی وجہ سے آیا ان کی وصیت کالعدم ہوگئی یا نہیں۔ جب حضرت عائشہؓ سے مشورہ لیا گیا تو انہوں نے کہا کہ وصیت پر عمل ہونا چاہیے۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ حضرت محمدﷺ نماز کیسے پڑھتے تھے، یا وہ کسی قرآنی آیت کو کسی طرح پڑھتے تھے، ان معاملات کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی شہادتوں کی مدد سے نماز اور اس آیت کی درست قرات کے نکات حل کیے جاتے تھے۔ حضرت عائشہؓ خود ایک ممتاز راوی تھیں، اور انہوں نے بہت سے اہم ابتدائی مسلمان راویوں کو احادیث روایت کیں۔ قریب قریب دو ہزار دو سو دس (2,210) احادیث ان سے مروی ہیں۔ بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے مروی احادیث میں تقریباً تین سو احادیث اپنے مجموعوں میں شامل کی ہیں، اور یہ دونوں محدث حدیث کی پرکھ کے کڑے معیارات کے لئے مشہور ہیں۔

حضرت عائشہؓ اور دوسری عورتوں کے احادیث میں معتدبہ اضافے سے بھی بڑھ کر اہم بات یہ ہے کہ انہوں نے احادیث روایت کیں۔ اور یہ کہ حضرت محمدﷺ کے ہم عصروں اور ان کے قریبی جانشینوں نے ان احادیث کی تلاش کی اور ان کی شہادت کو مردوں کی شہادت کے برابر مقام دیا۔ یہ حقیقت نہایت اہم ہے۔ آخرکار، دنیا کے کونسے بڑے زندہ

مذاہب ہیں، جنہوں نے عورتوں کی روایتوں کو اپنے مرکزی صحیفوں میں شامل کیا یا مقدس صحیفوں کے ایک بھی لفظ کی درست تفہیم کا فیصلہ کرنے کے لئے عورتوں کی شہادت کو معتبر جانا۔ اس حقیقت کی اہمیت اس جواز کی بنا پر کم نہیں کی جانی چاہیے کہ یہ شہادتیں حضرت محمدﷺ کی ازواج نے روایت کیں، اور چونکہ وہ ان سے قریب رکھتی تھیں اس لئے ان شہادتوں کو تسلیم کیا گیا۔ عباسیوں کے دور سمیت مسلم تاریخ میں اکثر ایسے دور مل جاتے ہیں جن میں عورتوں کی حیثیت کو اتنا گھٹا دیا گیا تھا کہ بڑی شخصیات کے ساتھ ان کی عزیز داری ہونے کے باوجود ان کی بات کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ اگر سابقہ دور میں عورتوں کی شہادتوں کو مستند تسلیم نہ کیا گیا ہوتا تو یہ عین ممکن ہے کہ مثال کے طور پر، غزالی اور انک لیس اتھ الٰہیات دانوں اور قانون دانوں سے عورتوں کی شہادت کو پرے رکھ دیا ہوتا۔ قطع نظر اس بات کے کہ چاہے یہ شہادتیں کسی قرآنی آیت کی درست قربت، یا مردانہ حاکمیت کے حق سے متعلق کسی اہم مسئلے کے بارے میں ہی کیوں نہ ہوتیں۔ بعینہٖ حال ہی میں پاکستان میں جو قانون نافذ کیا گیا ہے، جس کے رو سے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر تسلیم کی جاتی ہے، ایسے قوانین کی تشکیل بھی ناممکن ہو جاتی اگر اسلام کی ابتدا ہی میں ایسے قانون موجود ہوتے، جن کے مطابق حضرت محمدﷺ کی اعزہ خواتین کی یادداشتیں اس وقت مصدقہ قرار دی جاتیں جب ان کی تصدیق ایک دوسری عزیز خاتون کے الفاظ سے ہوتی۔ خوش قسمتی سے اسلام کے ابتدائی دنوں میں مردوں اور عورتوں کے رویے ایسے تھے کہ انہوں نے عورتوں کی شہادتوں کو مقبول نسخوں میں شامل کر لیا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ انتہائی عورت دشمن ادوار میں بھی فکر وعلم کی دنیا میں ان کی شراکت کو کسی نہ کسی حد تک تسلیم کیا جاتا رہا۔ احادیث روایت کرنے والی عورتیں (جنہیں عام طور پر ان کے باپ تعلیم دیتے تھے) عباسی معاشرے سمیت ہر دور کے مسلم معاشرے میں مل جاتی ہیں۔

بہت سی دوسری تفصیلات بتاتی ہیں کہ لوگ حضرت محمدﷺ کی بیواؤں کو عزت اور ان کی رائے کو اہمیت دیتے تھے۔ انہیں ریاست کی طرف سے خطیر وظائف دیئے گئے اور وہ مسجد سے ملحقہ ان حجروں میں ہی مقیم رہیں جہاں وہ حضرت محمدﷺ کے ساتھ رہتی ہی تھیں۔ یہ مقام آج بھی مسلمانوں کی نظر میں بہت مقدس ہے۔ حضرت محمدﷺ کی کچھ بیوائیں عزت کے ساتھ ساتھ اختیار کی حامل بھی تھیں، جبکہ تمام کی تمام خود مختار عورتیں تھیں۔ مراد یہ کہ خاص

طور پر ایسی پابندی تھی جسے راسخ الاعتقاد اسلام نے تمام عورتوں کے لئے لازمی قرار دیا۔ لہٰذا' خودمختار اور غیر متاہل (مجرد) عورتوں (حضرت محمدﷺ نے حکم دیا تھا کہ کوئی مرد ان کی بیواؤں سے شادی نہ کرے) کا یہ ایک ایسا گروہ تھا جو اسلام کے استحکام اور پھیلاؤ کے وقت اس کے مادی اور روحانی مرکز میں ممتاز مقام رکھتا تھا۔ یہ کتنی ستم ظریفی کی بات ہے کہ جس مذہب کی ابتداء میں ایسی مثالیں موجود ہوں' اس کا راسخ الاعتقاد نظریہ تجرد کا سخت مخالف ہو اور عورتوں کے لئے ہمیشہ مردوں کی کفالت میں زندگی گزارنے کو لازمی قرار دیتا ہو۔

حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی دختر ہونے کی وجہ سے بھی حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کچھ زیادہ ہی عزت اور اثر کی حامل تھیں۔ اپنی موت سے ذرا پہلے' حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ دونوں نے اپنے لڑکوں کی بجائے' اپنی لڑکیوں کو اہم ذمہ داریاں تفویض کیں۔ اپنی علالت کے آخری دنوں میں حضرت ابوبکرؓ نے کچھ سرکاری فنڈ اور املاک کے استعمال' اور اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کے درمیان اپنی جائیداد کی تقسیم کے معاملات حضرت عائشہؓ کے سپرد کر دیئے تھے۔ قرآن کا اولین نسخہ جو حضرت ابوبکرؓ کی ملکیت میں تھا' اور جو ان کے بعد حضرت عمرؓ کے پاس رہا' حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد حضرت حفصہؓ کی سپردگی میں آیا۔

صرف مرد رشتے دار ہی حضرت محمدﷺ کی بیواؤں کو اہمیت نہیں دیتے تھے' بلکہ لوگوں کی اکثریت سیاست جیسے معاملات میں بھی ان کی رائے اور حمایت کی طلبگار رہتی تھی' اور سیاست ایک ایسا شعبہ تھا جس میں حضرت محمدﷺ کی زندگی میں عورتیں شریک نہیں ہوا کرتی تھیں۔ مثلاً' حضرت عمرؓ کے جانشین خلیفہ' حضرت عثمانؓ پر' جب اقربا نوازتقرریوں کی وجہ سے تنقید کی گئی تو انہوں نے وعدہ کیا کہ کسی ایسے گورنر کا تقرر نہیں کریں گے سوائے اس کے جس پر پیغمبر کی ازواج اور اہل مشاورت متفق نہ ہوں۔'' جب ان کے ناقدین اس پر بھی راضی نہ ہوئے تو انہوں نے حضرت عائشہؓ اور حضرت محمدﷺ کی دوسری ازواج سے مدد کی درخواست کی۔ خاص طور پر حضرت صفیہؓ نے اس معاملے میں ان کی بہت مدد کی۔

حضرت عائشہؓ بذات خود میدان سیاست میں وارد ہوئیں' اور مکے کی مسجد میں لوگوں سے خطاب کیا' اور خلافت کے لئے حضرت علیؓ کی جانشینی کی مخالفت کو منظم کرنے میں انہوں نے ممتاز بلکہ مرکزی کردار ادا کیا (دیکھیے باب 3)۔ ان کا یہ عمل اس بات کا مظہر ہے کہ لوگ عورتوں کو بحیثیت رہنما تسلیم کرتے تھے' اور یہ بات زیادہ اہم ہے کہ واقعتاً ایسا ہوا۔

اسی وجہ سے یہ اہم بحث بھی چل پڑی کہ آیا حضرت عائشہؓ حضرت محمدﷺ کی عدول حکمی کر رہی تھیں کہ ان کی ازواج کا ٹھکانہ گھر ہے' یا یہ کہ سیاست میں حصہ لے کر وہ مناسب قدم اٹھا رہی تھیں۔ اکثر نے انہیں غلط ٹھہرایا' شاید ان سے بھی زیادہ جو فاتح ہونے کی صورت میں ان کی مخالفت کرتے۔ لیکن کافی لوگوں نے ان کا دفاع بھی کیا۔ جب زید ابن سوہان نے مسجد کے باہر یہ اعلان کیا' ''انہیں گھر میں ٹھکانہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور ہمیں جنگ کا حکم دیا گیا تھا...... اب وہ ہمیں وہ حکم دیتی ہیں جو خود انہیں دیا گیا تھا' جبکہ وہ ان احکام کی تعمیل کے لئے خود گھر سے باہر آ گئی ہیں جو ہمیں دیئے گئے تھے'' تو شبث ابن ربعی نے جواباً کہا: ''تم چوری کے مرتکب ہوئے اور خدا نے تمہارا ہاتھ قلم کر دیا۔ تم ام المومنین کی نافرمانی کرتے ہو اور اللہ تمہیں موت دے گا۔ وہ وہی حکم دیتی ہیں جس کا حکم انہیں دیتا ہے' اور یہ لوگوں کے درمیان معاملات کو سلجھانے کا حکم ہے۔'' لوگوں نے جنگ میں حضرت عائشہؓ کا ساتھ بھ دیا اور کچھ نے ابن ربعی کی طرح حجت بھی کی۔ اس سے بھی عباسی معاشرے اور اس معاشرے میں فرق واضح ہو جاتا ہے' کیونکہ عورتوں کو مسجد میں خطاب کی واقعتاً اجازت دینے اور جنگ میں سربراہی کی بات تو علیحدہ رہی' عباسی معاشرے میں عورتوں کی شرکت سے متعلق بحث کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا تھا۔

شادی

ابتدائی مسلم معاشرے اور عباسی معاشرے کے درمیان عبوری دور میں عورتوں اور شادی سے متعلق رویوں میں بہت وسیع تغیر واقع ہوا۔ ان میں بیواؤں اور مطلقہ عورتوں کی طرح غیر کنواریوں کی شادی بھی قبول کرنا اور شادی میں عورتوں کی جائز توقعات کے ساتھ ساتھ ہر قسم کے معاملات شامل تھے۔ عباسی عہد کی تحریروں میں غیر کنواریوں بیواؤں اور مطلقہ عورتوں کے ساتھ شادی کو مکروہ اور شرمناک قرار دیا جاتا تھا۔ جنگ اور مذہبی معاملات میں عورتوں کی شرکت پر پابندی سے عیاں ہے کہ عورتوں کے بارے میں پابندیوں اور قیود کا رجحان غالب تھا۔

اس بارے میں کافی شہادت دستیاب ہے کہ ابتدائی مسلم معاشرے میں طلاق اور بیوہ ہونے کے بعد عورتیں اکثر اوقات دوسری شادی کر لیا کرتی تھیں' اور اسے برا بھی نہیں

سمجھا جاتا تھا۔ ام کلثوم اور عتیقہ بنت زید اس کی مثالیں ہیں۔ ام کلثوم نے اس وقت اسلام قبول کیا جب ابھی وہ غیر شادی شدہ تھیں! انہوں نے بھی دوسرے مسلمانوں کے ہمراہ مکے سے مدینے ہجرت کی۔ ان کے بھائیوں نے ان کا تعاقب کیا اور حضرت محمدﷺ سے مطالبہ کیا کہ وہ انہیں ان کے حوالے کر دیں۔ انہوں نے حضرت محمدﷺ سے استدعا کی کہ وہ انہیں وہیں رہنے دیں' تب حضرت محمدﷺ پر وحی کا نزول ہوا کہ عورتوں کی کافروں کو واپسی ناروا ہے۔ پھر ام کلثوم نے حضرت محمدﷺ کے متبنیٰ بیٹے حضرت زیدؓ سے شادی کر لی۔ جب وہ 629ء میں جنگ میں شہید ہوگئے تو انہوں نے ایک اور مسلمان زبیر بن الاعوام سے نکاح کیا۔ وہ ان سے سختی سے پیش آتے تھے' اور اگرچہ انہوں نے انہیں طلاق دینے سے انکار کر دیا تھا' لیکن وہ کسی نہ کسی طرح ان سے وہ ضروری الفاظ ادا کروانے میں کامیاب ہوگئیں۔ جب انہوں نے بچے کو جنم دیا تو زبیر نے حضرت محمدﷺ سے شکوہ کیا کہ اگرچہ ان سے کسی نہ کسی طرح طلاق ولوالی گئی ہے' لیکن یہ موثر نہیں ہے۔ پھر ام کلثوم نے عبدالرحمٰن سے شادی کی' اور ان کی وفات (652ء) کے بعد فاتح مصر عمرو ابن العاص سے نکاح کیا۔ پہلے تین شوہروں سے بھی ام کلثوم کے ہاں بچوں کی پیدائش ہوئی۔ اور عمرو سے شادی کے وقت وہ چالیس کے پیٹے یا اس سے کچھ زیادہ عمر کی تھیں۔

عتیقہ بنت زید (متوفی 672ء) اپنے حسن' ذہانت' اور شاعرانہ استعداد کے لئے مشہور تھیں۔ انہوں نے چار شادیاں کیں۔ ان کے پہلے شوہر حضرت ابوبکرؓ کے پسر تھے' وہ جب فوت ہوئے تو انہیں نے کثیر جائیداد ورثے میں چھوڑ دی' لیکن انہیں یہ جائیداد اس شرط پر مل سکتی تھی کہ وہ دوسری شادی نہ کریں۔ شادی کی بہت سی تجاویز رد کرنے کے بعد' بالآخر انہوں نے حضرت عمر ابن الخطابؓ کا پیغام قبول کر لیا' جنہیں 642ء میں قتل کر دیا گیا۔ پھر انہوں نے زبیر ابن الاعوام سے اس شرط پر شادی کہ وہ نہ تو انہیں مارے پیٹیں گے اور نہ ہی مسجد میں جا کر نماز پڑھنے سے روکیں گے۔ وہ 656ء میں جنگ میں شہید ہوئے تو انہیں نے خلیفہ حضرت علیؓ کے بیٹے' حضرت حسینؓ سے چوتھی شادی کی۔ اس وقت عتیقہ کی عمر پینتالیس (45) کے قریب تھی۔

ان دو خواتین کی مثالیں ظاہر کرتی ہیں کہ کنواریوں کے ساتھ شادی کو برا نہیں سمجھا جاتا تھا' اور عمر یا سابقہ عورتوں کی سماجی طور پر ہم رتبہ شادی کے راستے میں رکاوٹ نہیں

بنتی تھی۔ حضرت محمدﷺ کی ازواج میں سے حضرت خدیجہؓ ان سے پندرہ برس بڑی تھیں' اور حضرت عائشہؓ پہلے سے شادی شدہ نہ تھیں۔

ام کلثوم کے قبول اسلام اور مکہ سے ہجرت کے واقعات سے اسی بات کو تقویت ملتی ہے' جس کا اظہار پہلے بھی کیا گیا' کہ عرب عورتیں اپنی رائے اور عمل میں کچھ نہ کچھ آزادی کی حامل ضرور تھیں۔ ام کلثوم وہ تنہا عورت تھیں جو خاندانی مخالفت کے باوجود دشمن کیمپ سے آ ملی تھیں۔ زبیر سے شادی کے لئے عتیقہ کی شرط' اور زبیر سے ام کلثوم کی طلاق اور زبیر کی شکایت کے باجود حضرت محمدﷺ کا نہیں رجوع پر مجبور نہ کرنا ان سب واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت محمدﷺ کی متعارف کردہ اسلامی نوع کی شادی کے باوجود عورتوں سے متعلق سخت ضابطوں میں کچھ نہ کچھ لچک ضرور باقی تھی۔ شادی کا معاہدہ کرتے ہوئے عورتوں کو قابلِ قبول شرائط طے کرنے کا کچھ حق بھی حاصل تھا۔ اس لچک کا جزوی سبب جاہلی رسم و رواج بھی تھے کیونکہ یہ عورتوں پر کم پابندیاں عائد کرتے تھے اور ان کا قوی دباؤ ابھی تک موجود تھا۔ اس کے علاوہ اس لچک کا سبب ابتدائی مسلم معاشرے میں ضابطہ پرستی کی غیر موجودگی بھی تھی' جو مشرق وسطیٰ کے شہری معاشروں میں اسلام کی ہجرت کے ساتھ قانونی اور انتظامی طور پر متشکل اور مستحکم ہوتی گئی۔

سماجی قلب ماہیت کے باوجود جاہلی دور کی عادات اور توقعات کچھ عرصے تک زندہ رہیں۔ مثلاً' دوسری شادی کے اکثر واقعات اور' کم از کم اعلیٰ طبقے کی عورتوں میں یہ توقع عبوری دور میں بھی جاری رہی کہ وہ اپنی شرائط پر شادی کا معاہدہ کر سکتی ہیں۔ عائشہ بنت طلحہ (متوفی: 728ء)' جو حضرت محمدﷺ کی اسی نام کی بیوی کی بھتیجی تھیں' اور سکینہ بنت الحسین (متوفی 735ء) جو حضرت محمدﷺ کے نواسے کی بیٹی تھیں' اشرافیہ کی ان دو خواتین کے حالاتِ زندگی قابل تقلید ہیں۔ یہ دونوں اپنے حسن' فہم و فراست' اور ادبی استعداد کے لئے مشہور تھیں۔ عائشہ اپنی تاریخی معلومات' علم نسب' اور علم ہیئت کے لئے معروف تھیں' ان کا کہنا تھا کہ انہوں نے یہ علم اپنی مشہور خالہ سے حاصل کیا تھا۔ عائشہ نے چار شادیاں کیں' سکینہ نے چار سے چھ تک۔ مزید برآں' حوالے بتاتے ہیں کہ ایک شادی میں طلاق میں سکینہ نے پہل کی' اور ایک دوسری شادی میں انہوں نے اپنی شادی کے معاہدے کے لئے انتہائی سخت قریب قریب کم ظرف شرائط پر اصرار کیا۔ بتایا جاتا ہے کہ ان کے شوہر نے

دوسری بیوی نہ رکھنے' ان کی مرضی میں کبھی رکاوٹ نہ بننے' ان کی اپنی سہیلی ام منظور کی رہائش کے قریب رہائش رکھنے' اور ان کی کسی بھی خواہش کی مخالفت نہ کرنے کی ان کی شرائط کو تسلیم کر لیا تھا اگر چہ ان کی یہ خاص شرائط غیر معمولی تھیں' تاہم' کم از کم اعلیٰ طبقے میں' شاید خود شادی کے معاہدے میں شرائط رکھوانا غیر معمولی نہیں تھا۔

قریب قریب دو یا تین دہائیوں کے بعد ام سلامہ اور ام موسیٰ کے تجربات ظاہر کرتے ہیں کہ اعلیٰ طبقے کی عورتیں اب بھی اپنی شرائط تسلیم کرواتی تھیں' اور یہ شرائط ہی انہیں کچھ خودمختاری اور شادی شدہ زندگی میں کس حد تک باہمی حقوق عطا کرتی تھیں۔ لیکن اب اس بات کی نہایت شدت سے مخالفت کی جاتی تھی۔ ام سلامہ کے بارے میں ایک کہانی بیان کی جاتی ہے۔ وہ عربی النسل اشرافیہ سے تعلق رکھتی تھیں' العباس نامی ایک خوبصورت جوان مرد سے ان کا سامنا ہوا۔ معلوم کرنے پر پتہ چلا کہ وہ شریف النسل' لیکن تنگ دست ہے۔ انہوں نے اپنے ایک غلام کے ذریعے شادی کا پیغام بھیجا' اور ساتھ ہی جہیز کے لئے رقم بھی۔ العباس نے شادی کا پیغام قبول کر لیا اور قسم کھائی کہ وہ کبھی دوسری شادی نہیں کرے گا یا کوئی لونڈی نہیں رکھے گا۔ یہی العباس تھا جس نے عباسی سلطنت کی بنیاد رکھی اور مسلم سلطنت کا خلیفہ بنا جس کا مرکز بغداد تھا۔

العباس کو نہ صرف عرب رسم و رواج ورثے میں ملے بلکہ وہ ایرانی اعلیٰ طبقے کے رسم و رواج کا وارث بھی تھا' جو اس خطے میں کئی صدیوں تک حکمراں رہے۔ عرب جنگوں میں زندہ بچ جانے والے ایرانی اعلیٰ طبقے کے اکثر افراد نے زرتشتی مذہب چھوڑ کر ریاستی مذہب' اسلام قبول کر لیا تھا۔ وہ ان کی اولا نے اپنا اعلیٰ مرتبہ برقرار رکھا اور نئی ریاست کے عمال بن گئے۔ یہ یقیناً اسی ورثے کے اثرات تھے جو العباس کے ایک درباری کی طرف سے اسے دیئے جانے والے مشورے میں صاف طور پر سامنے آئے (ایرانی بادشاہ روایتی طور پر ہزاروں کی تعداد میں کنیزیں رکھتے تھے اور انہیں بھیجی جانے والی عورتوں کی خصوصیات تمام علاقوں میں مشتہر کرواتے تھے)۔

العباس کے ایک درباری' خالد ابن صفوان نے صاف صاف کہا کہ اس کے لئے یہ بات ناقابلِ فہم ہے کہ خلیفہ ایک عورت سے ہی کیوں مطمئن ہے۔ اس نے خود کو نوع بہ نوع عورتوں کے رنگ رس سے کیوں محروم رکھا ہوا ہے جبکہ اس کی سلطنت میں طرح طرح

کی عورتیں دستیاب ہیں' ''لمبی اور دبلی پتلی' نرم و نازک اور سفید فام' تجربہ کار اور نازک اندام' چھریری اور سیاہ فام' اور بھرے بھرے کولہوں والی بربر دوشیزہ''۔عورتوں کے اوصاف بیان کرنے کا یہ سلسلہ عورتوں سے متعلق رویوں میں بتدریج واقع ہونے والی بنیادی تبدیلی پر دلالت کرتا ہے' مزید برآں' یہ سلسلہ عورتوں کو یوں بیان کرتا ہے جیسے وہ نمونے کی اشیاء ہوں' جس طرح طشت میں پھل کے ٹکڑے رکھے ہوں۔ یہ رویہ نتیجتاً عورتوں کو فرد کا درجہ قطعاً نہیں دیتا' ایسا فرد جو شرائط پیش کر سکتا ہو اور شادی شدہ زندگی میں باہمی حقوق کی توقع رکھ سکتا ہو۔ میں یہ اضافہ کر سکتی ہوں کہ العباس اس کا قائل نہ ہوا۔ خالد کے رخصت ہونے کے فوراً بعد ام سلامہ آ گئی' اور اس نے محسوس کیا کہ اس کا شوہر کچھ مضطرب ہے' اس نے اسے قائل کر کے اس کے اضطراب کی وجہ بیان لی' اور پھر کچھ طاقتور غلاموں کو بھیجا کہ وہ خالد کو مار مار کر ادھ موا کر دیں' بس جان سے نہ ماریں۔

ام موسیٰ العباس کے جانشین' خلیفہ المنصور (754-75) کی بیوی تھی۔ اسے زیادہ مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ وہ بھی عربی النسل اشرافیہ سے تعلق رکھتی تھی۔ اس نے بھی اپنے شادی کے معاہدے میں کئی شرائط رکھی تھیں اور متعدد لوگ اس کے گواہ تھے۔ اس کی شرائط کے مطابق اس کا شوہر دوسری بیوی یا کوئی کنیز نہیں رکھ سکتا تھا۔ جب المنصور خلیفہ بن گیا تو اس نے متعدد قاضیوں سے درخواست کی کہ وہ اس معاہدے کا کالعدم قرار دے دیں' لیکن ام موسیٰ ہر بار یہ جاننے میں کامیاب ہو جاتی کہ اس نے کس قاضی کے سامنے اپنا معاملہ رکھا ہے' اور وہ انہیں اپنے حق میں فیصلہ دینے کے لئے کثیر تحائف بھیج دیتی۔ جب وہ فوت ہوگئی تو درباریوں نے پوری ایک سو دوشیزائیں خلیفہ کو نذر کیں۔ دریں اثنا' ام موسیٰ ان کنیزوں کے لئے ایک وقف قائم کر گئی تھی جن کی اولاد صرف لڑکیاں تھیں۔ صاف بات ہے کہ وہ جانتی تھی کہ یک زوجگی کی شادی کے معاہدے کے حق کو برقرار رکھنے کے لئے اس کی جنگ زیادہ دیر جاری نہیں رہے گی کیونکہ یہ جنگ عورتوں کی حیثیت اور حقوق میں تیزی سے واقع ہونے والے عام انحطاط کا حصہ ہے۔

باب 5

بنیادی مباحث کی تشکیل

عباسی معاشرے میں زندگی کے تمام اہم شعبوں میں عورتوں کی عدم موجودگی قابلِ غور ہے۔ اس دور سے متعلق دستاویزات شاہد ہیں کہ پہلے ادوار کے برعکس' اس دور میں عورتیں نہ تو میدان جنگ میں نظر آتی ہیں نہ مسجد میں۔ معاشرے کی ثقافتی زندگی اور پیداواری شعبوں میں بھی ان کی شمولیت کا ذکر نہیں ملتا۔ تب سے ہی اعلیٰ اور بورژوا طبقوں کی عورتیں خانہ نشینی کی زندگی گزارتی نظر آتی ہیں۔ خواجہ سرا ان کی نگرانی پر معمور ہوتے ہیں۔ درحقیقت ان کی زندگیاں اتنی محدود اور مغلوب ہوگئی تھیں کہ' عباسی دور کی اشرافیہ سے تعلق رکھنے والی عورتوں کی ممتاز مورخ' نبیہہ ایبٹ تک اس دور کے عرب رسم و رواج کا ذکر مشرقی انداز نظر سے کئے بغیر نہیں رہتی۔ اس کا کہنا ہے کہ اس دور میں ''وضع ہونے والی سماجی اور اخلاقی معیاروں کو خاص اداروں اور انسانی فطرت کے عمومی تذبذب کی روشنی میں'' سمجھا جانا چاہیے' اس لئے کہ انسانی فطرت تعیش اور آسائش کے ساتھ تنزل پذیر ہو جاتی ہے''۔ یہ ادارے کثیر الزوجگی' حرم (کنیز داری)' اور عورتوں کی خانہ نشینی کی تثلیث پر مشتمل تھے۔ حرم کی علیحدگی نے پیدائشی طور پر آزاد عرب عورتوں کو ان کی گرفتار ہونے والی یا پیدائشی غلام بہنوں کی نسبت زیادہ موثر کیا۔ پسندیدہ' آزاد یا غلام عورتوں کو دبیز پردوں اور مقفل دروازوں کے پیچھے قید کر دیا جاتا تھا' اور ان کی دوری اور چابیاں اس قابل رحم مخلوق کے حوالے کر دی جاتی تھیں' جیسے ہیجڑ یا خواجہ سرا کہا جاتا ہے۔

یہ معاشرہ بتدریج اس حالت تک پہنچا تھا۔ عرب کی سرحدوں سے پار اسلام کے پھیلاؤ کے ساتھ وقوع پذیر ہونے والے سماجی تغیرات زندگی کے تمام پہلوؤں پر محیط تھے' ان

میں مردوں اور عورتوں کا باہمی تعلق بھی شامل تھا۔

فتوحات کے سبب عرب کے مسلم مراکز میں دولت اور غلاموں کے انبار لگ گئے۔ غلاموں کی اکثریت عورتوں اور بچوں پر مشتمل تھی۔ ان میں سے بیشتر عورتیں اور بچے اپنی گرفتاری سے قبل شکست خوردہ ساسانی اعلیٰ طبقے کے دست نگر یا ان کے حرم سے تعلق رکھتے تھے۔ فتوحات نے عرب طرزِ حیات کو ڈرامائی طور پر تبدیل کر دیا۔ اس ضمن میں کچھ اعدادوشمار دیکھئے: حضرت عائشہؓ کو اپنے' کمرے کے لئے دو لاکھ درہم ملتے تھے' حضرت محمدﷺ اسی کمرے میں دفن ہیں' یہ کمرۂ تاحیات حضرت عائشہؓ کے استعمال میں رہا۔ حضرت محمدﷺ سے حضرت عائشہؓ کو ورثے میں کچھ بھی نہ ملا تھا' جو تھوڑی بہت جائیداد انہوں نے چھوڑی تھی' اسے خیرات کر دیا گیا تھا۔ حضرت محمدﷺ کی آمدنی واجبی تھی اور اس آمدنی سے وہ گھریلو کام کاج میں اپنی بیٹی حضرت فاطمہؓ کی مدد کے لئے ایک غلام یا خدمت گار کا بوجھ بھی اٹھانے کے قابل نہیں تھے' حالانکہ حضرت فاطمہؓ ان سے کام کی زیادتی کی شکایت کر چکی تھیں۔ تاہم' فتوحات کے سبب لوگ اکثر دولت کے مالک اور لاتعداد غلام رکھنے کے قابل ہو گئے۔ فتوحات کے بعد اعلیٰ طبقے کے لوگ مسلمان ایک ہزار غلام بھی رکھ سکتے ہوں گے۔ عام سپاہی اپنی خدمت کے لئے ایک سے دس تک غلام رکھتے تھے۔ حضرت عائشہؓ کے بہنوئی زبیر 656ء میں اپنی وفات کے وقت ایک ہزار غلاموں اور ایک ہزار کنیزوں کے مالک تھے۔ خلیفہ حضرت علیؓ کی شادی حضرت محمدﷺ کی بیٹی حضرت فاطمہؓ سے ہوئی تھی' ان کی وفات کے بعد انہوں نے نو (9) شادیاں کیں اور متعدد کنزیں رکھیں۔ ان کے بیٹے حضرت حسنؓ نے ایک سو عورتوں سے شادی کی اور پھر طلاق دے دی۔

عراق میں بھی یہی صورتِ حال پیش آئی' لوگ بے شمار دولت' غلاموں اور لونڈیوں کے مالک بن گئے۔ عرب فتح سے قبل عراق ساسانی سلطنت کا دارالحکومت رہا تھا۔ اس فتح کے وقت عراق کی آبادی نسلی لحاظ سے متنوع تھی۔ تیسری صدی کے آغاز میں ساسانی سلطنت کے عروج کے ساتھ وسیع پیمانے پر ایرانیوں کی آمد شروع ہو چکی تھی' اس لئے اب حکمران طبقہ اور کسانوں کا کچھ حصہ ایرانیوں پر ہی مشتمل تھا۔ بالخصوص بالائی عراق میں ایرانی زرعی مزدور درآمد کئے گئے تھے۔ عراق کا کسان طبقہ نسلاً آرامیوں پر مشتمل تھا جو تعداد میں سب سے زیادہ تھے۔ جبکہ عرب جو کلاسیکی دور اور قدیم دور کے آخر میں عراق آئے تھے'

آبادی کا دوسرا عنصر تھے اور آرامیوں کی نسبت تعداد میں کم تھے۔ ریاستی چرچ اور اعلیٰ طبقہ زرتشتی مذہب کا پیروکار تھا' شادی اور عورتوں سے متعلق زرتشتیوں کے ضوابط ہم پہلے ہی زیرِ بحث لا چکے ہیں۔ زرتشتیوں کے علاوہ' عیسائی' یہودی' بت پرست' غناسطی' اور مانوی بھی آبادی کا حصہ تھے۔ لیکن مذہبی تشخص نسلی تشخص سے لازمی طور پر وابستہ نہیں تھا۔ مثلاً' آرامی' بت پرست' یہودی' عیسائی یا مجوسی ہوتے تھے' اور عیسائی صرف آرامی ہی نہیں' عرب اور ایرانی بھی تھے۔ عیسائیت شاید سب سے زیادہ مروج مذہب تھا۔

عرب فتح سے دو طرح کا عمل شروع ہوا: عراقی آبادی پر وسیع سطح پر عرب اور اسلامی اثرات مرتب ہوئے' اور ساتھ ساتھ ثقافتی اور انتظامی لحاظ سے اس جیسے پیچیدہ خطے کی ثقافت' رسم و رواج' اور اداروں کا ابھرتی ہوئی اسلامی تہذیب سے میل جول ہوا۔ جذب و قبول کا یہ عمل بہت گوناگوں تھا اس میں ایک طرف اگر افراد کی زندگیاں اور انتظامی اور انضباطی دستور شامل تھے تو دوسری طرف ادبی' ثقافتی اور قانونی اور فکری روایات بھی شامل تھیں۔

فتح کا سب سے پہلا نتیجہ تو یہ ہوا کہ لاتعداد عرب سپاہی عراق میں وارد ہو گئے۔ ایک اندازے کے مطابق' قادسیہ کی اہم جنگ (636ء) میں بدوی کمک سمیت' مسلمانوں کی باقاعدہ فوج کی تعداد پینتیس ہزار (3500) نفوس سے زیادہ تھی۔ سپاہیوں نے کوفہ اور بصرہ جیسی چھاؤنیوں کو بسایا بھی اور یہاں بس بھی گئے' یا انہیں عراق کے انتظامی مراکز میں تعینات کیا گیا۔ اگرچہ کچھ عرب سپاہیوں کے اہلِ خانہ ان کے ہمراہ تھے' تاہم' اکثریت تنہا سپاہیوں کی تھی' لہٰذا انہوں نے مقامی غیر مسلم آبادی میں شادیاں کیں اور کنیزیں حاصل کیں۔ شروع میں کچھ سپاہی غیر مسلم عورتوں سے شادی کے بارے میں متذبذب تھے' کئی نے مسلم بیویاں مل جانے پر غیر مسلم بیویوں کو طلاق دے دی' لیکن سب نے ایسا نہیں کیا بہرصورت' زندگیاں' رسم و رواج اور رویے ہم رنگ ہوئے' اور اختلاط وقوع پذیر ہوا' اور فصل بار آور ہوئی۔

چونکہ ایرانیوں کی بہت بڑی تعداد گرفتار ہوئی تھی' اس لئے اصل جذب و قبول ایرانیوں اور عربوں کے درمیان وقوع پذیر ہوا۔ ان اسیروں کی بڑی تعداد جنگجو اور حکمران طبقے کے رشتے دار مردوں' عورتوں' بچوں اور غیر جنگجو مردوں پر مشتمل تھی۔ مزاحمت نہ کرنے

کی صورت میں' کسانون سے کوئی تعرض نہ کیا گیا بلکہ انہیں اپنا کام کرنے دیا گیا۔ تاہم' اب ان پر غیر مسلموں پر نافذ ہونے والے ٹیکس کا نفاذ کر دیا گیا۔ ابتداً بہت سے اسیروں کو عرب واپس بھیج دیا گیا' جس سے وہاں کی منڈیوں میں غلاموں کا سیلاب آ گیا۔ لیکن جیسے جیسے عراق میں آبادکاری بڑھی' سپاہی قیدیوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد اپنے پاس رکھنے لگے۔ ان میں سابقہ شاہی خاندان اور اشرافیہ کی بیویاں اور داشتائیں بھی شامل تھیں۔ اسی طرح پیدائشی طور پر آزاد ایرانی عورتیں چھاؤنیوں کے قصبوں کا ایک اہم عنصر بن گئیں' اور ان کی اولاد بڑی ہو کر مسلمانوں کی غلام اور محتاج پائی۔ عربوں کے ہاتھوں پر ایران کی فتح کے ساتھ' ایرانی اسیروں کی آمد سے ایرانی غلاموں کی بہتات ہو گئی۔ 657ء تک' صرف ایک چھاؤنی' کوفہ میں فوج کے ایک حصے کے طور پر آٹھ ہزار غلاموں اور حاجت مندوں کا اندراج ہو چکا تھا۔

ایرانیوں اور عربوں کے درمیان جذب و قبول کے عمل کو دوسرے عوامل نے بھی مہمیز کیا۔ ایرانی سپاہیوں کی خاصی تعداد مسلمانوں سے آ ملی تھی' اور ایرانی اعلیٰ طبقے کی بھی خاصی تعداد نے فاتحین کے ساتھ سمجھوتہ کر لیا تھا اور حکمران طبقے کا نیا مذہب اسلام قبول کر لیا تھا۔ دوسرے لوگ عیسائی نسطوری چرچ کے ممتاز ارکان بن گئے اور اس طرح نہ تو انہیں کوئی نقصان اٹھانا پڑا اور نہ ہی ان کی طبقاتی حیثیت میں کوئی کمی آئی۔

یوں' ایرانی طور طریقے بالخصوص عراق بلکہ (اسیروں کی آمد سے) عرب اور خاص طور پر مکے اور مدینے کی عرب زندگی میں سرایت کر گئے۔ اس نفوذ کے کچھ پہلوؤں کو آسانی سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ مائیکل مارونی (Michael Morony) نے اس عبوری دور کا تفصیلی کھوج لگایا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اس کے بعد عرب نئے کھانوں اور پر تعیش غذاؤں جیسے گوشت' چاول' اور شکر اور مختلف ملبوسات اور نئے طرز کے لباسوں کے عادی ہو گئے تھے۔ صنفی تفریق کے معاملات میں انسانی ردِعمل غذا اور ملبوسات کی طرح ہی ٹھوس' واقعی اور بے تکلفانہ ہوتا ہے' لیکن اس کے جسمانی' نفسیاتی' اور سیاسی پہلو تحریوں میں بالواسطہ طور پر ہی اظہار پاتے ہیں۔ اس سلسلے میں مورونی کا کہنا ہے کہ ایرانی عورتوں اور بچوں نے ''مسلمان عرب گھرانوں میں ایرانی گھریلو تنظیم متعارف کروائی'' یہ بات قابلِ غور ہے کہ غیر محسوس ہوتے ہوئے بھی سماج کی اتنی ٹھوس اور واقعی جہت تحریروں میں غیر موجود ہے' تب

ہی موروثی محض ایک عمومی مشاہدہ بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہے۔

کسی دور کی صنفی تفریق کی سیاست تحریروں میں اگرچہ غیر موجود ہوتی ہے لیکن صنفی تفریق کی آئیڈیالوجی کی حیثیت سے اس دور کی تحریروں میں پوشیدہ یا عیاں طور پر ثبت ضرور ہوتی ہے۔ ایلیزبتھ فاکس۔ جینیویز (Elizabeth Fox-Genovese) کے الفاظ میں تمام مصنّفین اپنے معاشرے کے یرغمالی ہوتے ہیں۔ عباسی دور کے مصنّفین ادبی یا قانونی تحریروں میں صنفی تفریق اور عورت سے اختیاراتی ڈھانچوں کا ادراک رکھتے تھے۔ ان کی پرورش انہیں تصورات کے تحت ہوئی تھی۔ یہ تصورات اور ڈھانچے روزمرہ کی عام زندگی کے معاملات میں منضبط اور آشکار تھے۔ یہی تصورات اور رسم و رواج ان لوگوں کی تحریروں میں بھی در آئے۔ کہیں صنفی تفریق کی نوعیت اور مفہوم کے بارے میں ہدائیتی روابط کی صورت میں اور کہیں عورتوں اور صنفی تفریق کی اہمیت سے متعلق در پردہ تصورات کی صورت میں۔ (اس دور میں عورتیں اس انداز سے کتابوں کی خالق نہیں تھیں، جس طرح وہ پہلے ابتدائی اسلامی دور میں غیر تحریری کتابوں کی مصنف ہوا کرتی تھیں، جنہیں بعد میں مرد ضبط تحریر میں لاتے تھے)۔ عباسی دور کے مصنّفین ــــ الٰہیات داں، قانون داں اور فلسفیوں ــــ کی سماجی اور نفسیاتی شخصیت عورتوں سے متعلق ان رسم و رواج اور تصرات نے ہی تشکیل دی تھی، اور یہی حقیقت ان کی تحریروں میں ایک منشور کی طرح دوبارہ نمودار ہوئی۔ وہ عورتوں اور صنفی تفریق کو اسی کی وساطت سے جانتے اور سمجھتے تھے۔ اس دور کے مردوں کی تحریریں اسلام کی ہدائیتی کتابوں کا اصل تسلیم کی جاتی ہیں۔ اس باب کے ابتدائی حصے میں اس معاشرے کے ان رسم و رواج اور تصورات کا (اور بالخصوص ایسے رواج اور تصورات کا جو معاشرے کی بلند ترین فکری سطح پر اثر مرتب کرتے تھے اور معیار بن گئے تھے) اور صنفی تفریق کی آئیڈیالوجی کا مختصر جائزہ لیا گیا ہے۔ اس طرح، میں نے اس بات کا کھوج لگایا ہے کہ اسلامی پیغام کی تعبیر کو متذکرہ رسم و رواج اور آئیڈیالوجی نے کس کس طرح متاثر کیا۔

عباسی دوری میں اعلیٰ طبقے کے مسلمان مرد (اور حقیقتاً بنو امیہ کے دور میں بھی) مادی طور پر جتنی چاہیں اتنی لونڈیاں رکھنے کے اہل تھے۔ اس وقت وہ جتنی تعداد میں لونڈیاں رکھنے کے قابل تھے، حضرت محمدﷺ کے دور کے مسلم معاشرے میں اس کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا تھا۔ جیسے جیسے اعلیٰ طبقوں کے مردوں میں کثیر تعداد میں لونڈیاں رکھنا

ایک معمول بنا، باہمی جنسی تعلقات کا مرکز بھی ناگزیر طور پر تبدیل ہو گیا۔ اگرچہ اعلیٰ طبقے کی اشرافیہ کی عورتیں ابھی تک شادی کے وقت اپنی شرائط منوا سکتی تھیں، لیکن نیا نظام قائم ہونے کے ساتھ یہ بات واضح ہو گئی کہ مرد ایسی شادی کیوں کریں جس میں انہیں شرائط کی پابندی کرنی پڑے۔ قانون اور ان کے بڑھتے ہوئے مسائل انہیں اس بات کی اجازت دیتے تھے کہ وہ جتنی چاہیں اتنی حسین اور تجربہ کار عورتیں منڈی سے خرید لیں۔ نبیہہ ایبٹ بتاتی ہے کہ ''بیوی کا حصول بے حد مشکل کام تھا، جبکہ کنیزوں کا ڈھیر لگا لینا اتنا مشکل نہیں تھا، اور پھر انہیں علیحدہ بھی کیا جا سکتا تھا، کسی اور کو بخشا بھی جا سکتا تھا، یا نتائج سے بے نیاز ہو کر انہیں قتل بھی کیا جا سکتا تھا۔ بیوی تو جائیداد پر اپنا قانونی حق رکھتی تھی۔ اس کے خاندانی سلسلے ہوتے تھے۔ یہی اسباب تھے، جن کی وجہ سے بعد کی تاریخ میں، شاہی شادیاں کم سے کم ہوتی گئیں۔ چند ایک مستثنیات کے ساتھ، شاہی کنیزیں ان خلفاء کے محل میں قریب قریب مکمل طور پر حکمراں ہوتی تھیں۔''

عباسی امراء نے ساسانی امراء کے رسم و رواج اور رویے اپنا لئے تھے۔ کثیر تعداد میں بیویاں اور کنیزیں رکھنا اور خواجہ سراؤں کو ان کی نگرانی پر معمور کرنا ایک مقبول رواج تھا۔ خلیفہ المتوکل (دور حکمرانی: 861:847) کے حرم میں چار ہزار کنیزیں تھیں۔ ہارون الرشید (دور حکمرانی: 809:786) کے حرم میں سینکڑوں تھیں۔ صاف بات تو یہ ہے کہ واجبی طور پر دولت مند لوگ بھی بالعموم کنیزیں رکھا کرتے تھے۔ ایک جوان آدمی کو جب ورثہ ملتا تو وہ کیا خریدنے کا سوچتا؟ ''ایک مکان، فرنیچر، کنیزیں اور دوسری اشیاء'' اس دور کے ادب میں دوشیزگی پر زور دینے کے ساتھ ساتھ عورتوں کی دوسری شادی کے خیال کو بھی قطعاً ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے۔ یہ خیالات زرتشتی مذہب سے مشابہت رکھتے ہیں، جس کے مطابق بیویوں کو پہلے شوہر کی ملکیت سمجھا جاتا تھا، لہٰذا دوسری شادی کی صورت میں انہیں ادنیٰ بیویوں کا درجہ دیا جاتا تھا۔

عورتوں کے لئے حرم میں شامل ہونے کا مطلب جذباتی اور نفسیاتی عدم تحفظ تھا، اور اگر وہ آزاد اور دولت مند نہ ہوں بلکہ غلام ہوں تو پھر اس میں مادی عدم تحفظ کا اضافہ بھی ہو جاتا تھا۔ ان کی زیادہ تر توانائی اور ذرائع اپنے اور اپنے بچوں کے تحفظ اور ذرا سی نفسیاتی، اور جذباتی آسودگی کو یقینی بنانے کی کوشش میں ہی صرف ہو جاتے ہوں گے، جبکہ سماجی اور

مادی لحاظ سے مراعات یافتہ عورتوں سمیت ان سب کے لئے حالات ہمیشہ ہی مخدوش اور پریشان کن رہتے تھے۔ ایک طرف تو عبوری دور میں ام سلامہ اور ام موسیٰ تھیں جو قانونی معاہدے کی رو سے اور بلاواسطہ مداخلت کے ذریعے اپنے شوہروں کے جنسی مفادات کو محدود کر سکتی تھیں۔ اور دوسری طرف شاہی خاندان سے تعلق رکھنے والی ہارون الرشید کی بیوی زبیدہ تھی' جو اس کنیز سے رقابت رکھتی تھی جو خلیفہ کو خاص طور پر عزیز تھی۔ اسے لعن طعن سے باز رہنے کا مشورہ دیا گیا تو اس نے اپنی رقابت جتلانے کے لئے ہارون الرشید کو دس کنیزیں نذر کیں۔ بیویوں اور کنیزوں کے درمیان حسد و رقابت کا نتیجہ اور حرم کی زندگی کی اکثر کہانیوں کا ایک ''لازمی عنصر'' زہر تھا۔ کسی بھی کنیز کے لئے خطرے سے کھیلنا ضروری تھا' تا کہ وہ موقعے کی مناسبت سے' سیاہ یا سفید' ایک دو جھوٹ بول کر بیوی کا درجہ حاصل کر لے اور اس طرح اپنی اور اپنے بچوں کی زندگی کے لئے تحفظ حاصل کر لے۔ وہ صاف گوئی شاید ختم ہو چکی تھی جو ابتدائی عرب عورتوں سے وابستہ تھی۔ عباسی دنیا کے نئے طرز احساس کے ساتھ عورتیں سازش' زہر' دروغ گوئی...... بے اختیار انسان کے ہتھیار...... کی پستی میں گرا دی گئی تھیں۔

اگرچہ عورتیں اپنی جنسی' نفسیاتی' اور جذباتی زندگیوں پر کم ہی اختیار رکھتی تھیں لیکن اشرافیہ کی کچھ عورتیں' جو دولت مند ہوتی تھیں' وہ نتیجتاً' کچھ مردوں اور عورتوں کی زندگیوں پر بھی اختیار رکھتی تھیں۔ مرد و زن کی علیحدگی کے نظام نے کچھ عورتوں کے لئے روزگار کے مواقع بھی پیدا کئے۔ انہیں حرم کی عورتوں کی خدمت گزاری کے لئے ملازم رکھا جاتا تھا۔ وہ آرائش گیسو کی ماہر' نابنائی' قرآن کی تلاوت کرنے والیاں' دھوبنیں' دائیاں' مردے نہلانے والیاں' جنازوں پر بین کرنے والیاں' اور جاسوس ہوسکتی تھیں۔ بتایا جاتا ہے کہ المامون (813-833) نے اپنے حرم کی جاسوسی کرنے اور اطلاعات دینے کے لئے سترہ سو (1700) بوڑھی عورتیں ملازم رکھی ہوئی تھیں۔

لیکن صنفی تفریق اور ''عورت'' کے مفہوم کے ادراک اور تصور کے لحاظ سے جو چیز عرب کے ابتدائی اسلام معاشرے سے عباسی معاشرے کو متمیز کرتی ہے وہ ہے عورت کے بارے میں اشرافیہ کے مردوں کا تصور' اور عورتوں سے ان کا تعلق۔ اشرافیہ کے مرد عورتوں کی جس بڑی تعداد سے ملتے جلتے تھے' اور بالخصوص جن سے جنسی تعلقات رکھتے تھے ان تمام

عورتوں کو وہ اپنی ملکیت سمجھتے تھے اور ان سے آقا اور غلام کا رشتہ رکھتے تھے۔

عباسی معاشرے میں انسانوں بالخصوص عورتوں کی بکاؤ مال اور جنسی استعمال کی شے کی حیثیت سے خریدوفروخت روزمرہ کی حقیقت تھی۔ بیشتر غلام عورتیں گھریلو خدمت کے لئے فروخت ہوتی تھےٗ تاہم' کاروباری لوگ ایسی عورتیں علیحدہ کر لیتے تھے جوخوبصورت ہوں یا پسندیدہ مہارتیں رکھتی ہوں' وہ انہیں کنیزوں کی منڈی کے لئے تربیت دیتے اور بناتے سنوارتے تھے۔ موسیقی اور گائیکی کی صلاحتیں خاص طور پر قابلِ قدر سمجھی جاتی تھیں۔ اس تربیت میں کی جانے والی سرمایہ کاری نفع آور تھی۔ غلاموں کی کثیر رسد کے باوجود ''سیاہ فام آب دار یا سفید ہیرے'' انمول تصور کئے جاتے تھے۔

اگرچہ اصلاً اعلیٰ طبقے کے مرد اور کسی حد تک شہری متوسط طبقوں کے مرد ہی ذاتی خدمت کے لئے غلام خریدنے کے وسائل رکھتے تھے' لیکن غلاموں کی روز افزوں تجارت سے لوگوں کی کافی تعداد وابستہ تھی...... ان میں غلام حاصل کرنے والے' ان کی ترسیل کرنے والے' انہیں تربیت دینے والے' اور انہیں بازار میں فروخت کرنے والے شامل تھے۔ اس تجارت سے براہِ راست تعلق نہ رکھنے والوں سمیت معاشرے کا ہر فرد جانتا تھا کہ مردوں کے جنسی استعمال کے لئے عورتوں کا بیچنا اور خریدنا کتنی عام بات ہے۔ یہ لین دین اتنا عام تھا کہ ان تمام لوگوں اور بالخصوص اعلیٰ طبقے کے مردوں (کیونکہ وہ اس علم کا قریبی اور براہِ راست تجربہ رکھتے تھے) کے لئے ٹھوس اور عملی لحاظ سے' عورت' کا ایک مطلب ''غلام اور جنسی استعمال کے لئے قابلِ خرید شے'' ہی تھا۔ سب لوگوں بالخصوص اعلیٰ طبقے کے مردوں کے نزدیک کنیز' جنسی استعمال کی عورت' اور شے کے درمیان فرق بھی لازماً گڈمڈ ہو چکا تھا۔ جس نسخے میں یہ بتایا گیا ہے کہ ایک نوجوان آدمی ''کنیزیں اور دوسری اشیاء خریدنے کے لئے کیا طریقہ اختیار کرتا ہے اس سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ ''عورت'' اور ''شے'' کے تصورات ایک دوسرے میں گڈمڈ ہو چکے تھے۔ اعلیٰ طبقے کے مرد عملی سطح پر دوسری اشیاء اور کنیزوں میں کوئی فرق روانہیں رکھتے تھے۔ اس ضمن میں شہزادہ عدودالدلہ کی کہانی سے بہت کچھ پتہ چلتا ہے۔ وہ ایک کنیز پر فریفتہ ہوگیا اور ریاست کے معاملات سے عدم توجہی برتنے لگا۔ اپنی اس کمزوری سے عاجز آ کر اس نے اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کا فیصلہ کیا (جیسے وہ کوئی کھلونا ہو)۔ اور اس نے اسے دریا میں غرق کروا دیا۔

اس عہد کے اعلیٰ طبقے کے مردوں کا ادب اپنی بیٹیوں اور رشتے دار خواتین سے متعلق ان کی دہشت اور خوف کا واضح اظہار کرتا ہے اور اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں ہے۔ اپنی جوان بیٹی کی موت پر ان میں سے ایک نے دوسرے کو لکھا کہ آخر کار بیٹی کا مقدر اس سے بہتر اور کیا ہوسکتا ہے: ہم جس عہد میں زندہ ہیں اس میں اگر کسی کی بیٹی کی شادی قبر سے ہو جاتی ہے تو سمجھ لو کہ اسے بہترین دولہا مل گیا۔'' حسن ابن الفرات کی بیٹی کی موت پر اس سے مخاطب ہو کر کہے جانے والے اشعار دیکھیے:

میں ابوحسن کے غم میں شریک ہوں
مصیبت اور زندوہ کے وقت
خدا صبر کرنے والے پر اپنے انعامات کی بارش کر دیتا ہے
بدحالی میں صابر رہنا
تحفہ ملنے پر شکرگزاری کے مترادف ہے
لاریب خدا کی رحمتوں میں سے ہے
بیٹوں کا زندہ رہنا
اور بیٹیوں کی موت۔

ایک اور شخص کے الفاظ ہیں کہ اپنی بیٹی کے مستقبل کے بارے میں سوچ کر کہ کہیں وہ بیٹی سے پہلے مر نہ جائے، اس کی آنکھوں میں آنسو آ جاتے ہیں۔ اس معاشرے میں اعلیٰ طبقے کی عورتوں (ادنیٰ طبقے کی بات تو علیحدہ رہی) کے مخدوش حالاتِ زندگی کی یہ ٹھوس شہادتیں اس بات کا واضح اظہار ہیں کہ عورتوں کے مرد رشتے دار بھی ممکنہ تذلیل وتحقیر کی وجہ سے خوفزدہ رہتے تھے اور یہ احساس ان کی زندگی پر حاوی رہتا تھا۔

جنسی استعمال کے لئے عورت کی عام خرید وفروخت اور عام لوگوں میں اس کی قبولیت نے اس معاشرے میں تمام طبقاتی سطحوں پر مردوں اور عورتوں دونوں کے حوالے سے انسانیت کو ضرور نقصان پہنچایا ہوگا۔ اعلیٰ طبقے کے رسم و رواج اور سماجی زندگی کی حقیقتوں اور ''عورت'' کے تصور اور اس کے تعین کے لئے ان کے اثرات نے اس دور کی آئیڈیالوجی کو تشکیل دیا۔ ان چیزوں نے اس بات کا تعین بھی کیا کہ ابتدائی اسلامی نسخوں کا کیا مطلب لیا جائے اور ان کی کیا تعبیر کی جائے اور ان کے اصولوں کو کس طرح قانون میں ڈھالا

جائے۔ اس معاشرے کا یہ ایک نمایاں خاصہ ہے کہ اس کے غالب طبقات میں مرد و زن کے درمیان میل جول کا تعین اس طرح ہوتا تھا کہ عورت کا حصول کتنا آسان یا مشکل ہے۔ بنیادی طور پر غلام اور شے کی حیثیت سے عورتوں کا تصور کیا جاتا تھا۔ یہی خاصہ اصلاً اور شاید بنیادی طور پر اسے یا تو عرب کے ابتدائی اسلامی معاشروں یا معاصر، غالب عیسائی مشرق وسطیٰ کے معاشروں سے قطعی مختلف بناتا ہے۔

احساس کی سطح پر اگرچہ ''شے'' ''غلام'' اور ''عورت'' کے تصورات کے اختلاط نے عورت کو شے بنا کر اور اس کی تحقیر کر کے اس عہد کے طرزِ احساس میں تصورِ عورت کو ایک خاص اور نیا رنگ دیا، لیکن عورت دشمنی کی دوسری اقسام اور شکلیں بھی مشرق وسطیٰ کی دوسری روایات کا حصہ بنیں (دیکھیے باب 2) جو اسلام کو ورثے میں ملی تھیں اور جو غیر محسوس اور غیر متمیز طور پر اسلامی تہذیب کے ورثے میں شامل ہوگئی تھیں۔ فتوحات کے بعد، عرب سے آنے والوں کے علاوہ تمام مسلمان وہ تھے، جنھوں نے عیسائیت، یہودیت، اور زرتشتی مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کیا۔ فطری طور پر انہوں نے ان تمام ورثوں سے لئے ہوئے اپنے تصورات کے مطابق اسلام کو سنا اور سمجھا۔

تعریف کی رو سے، تبدیل مذہب کرنے والوں اور ان کی اولاد کے ذریعے ہونے والے دوسری مذہبی روایات کے اضافے جدا جدا اور منتشر تھے، اس طرح کہ یا تو وہ غیر شعوری تھے یا اسلامی روایت کے علاوہ کسی دوسری روایت کا دانستہ طور پر حوالہ نہیں دیا گیا: ابتدائی رسم و رواج اور اسلامی رسم و رواج کے مابین مشابہتیں ایسی ہیں جو اسلام کے اندر ایسی روایات کے جذب ہونے کی تصدیق کرتی ہیں۔ مثلاً رابعہ بصری (متوفی 801) کی ریاضت اور عبادت عراق خطے کے عیسائی سریوں کی یاد دلاتی ہے، جہاں رابعہ سکونت رکھتی تیں۔ ممتاز مسلمان صوفی، حسن البصری (متوفی 728) عیسائی والدین کی اولاد تھے، جنھیں مسلمانوں نے گرفتار کیا تھا۔ یہودی سے مسلمان ہونے والے ہارون ابن موسیٰ وہ پہلے شخص تھے جو قرآن کی قرأت کی مختلف صورتوں کو ضبط تحریر میں لائے۔ یہ حقائق ان وسیلوں کا پتہ بتاتے ہیں جن کے ذریعے اسلامی تہذیب میں دوسری روایتوں کی وراثتیں شامل ہوئیں، اور یہ حقائق قبول اسلام کرنے والوں اور ان کی اولاد کے ذریعے ہونے والے منتشر اضافوں کو بھی سامنے لاتے ہیں، جو اسلام کے تصورات اور رسم و رواج کا حصہ بنے۔ عورت کے

بارے میں خیالات اور تعصّبات بھی ان اضافوں میں سے ہی ہیں' جیسے کہ تخلیق کے بارے میں قرآنی بیان کی تاویل کہ حضرت حوا حضرت آدمی کی پسلی سے پیدا کی گئیں۔ اسلام میں پائے جانے والے کسی بھی عورت دشمن تصور کے ماخذ کا کھوج لگانا مشکل اور نہایت وسیع کام ہے۔

عورتوں کے خلاف مختلف تعصّبات اور ان کی پست حیثیت سے متعلق رسم و رواج جو اسلام سے قبل اس علاقے کی مختلف مقامی روایتوں کا حصہ تھے' اسلامی اداروں نے ان کی توثیق کی اور انہیں جائز قرار دیا۔ شہری مشرق وسطیٰ میں عورت دشمن رویے اور رسم و رواج پہلے ہی پختہ ہو چکے تھے' یہاں کثرت ازواج اور کنیزیں رکھنے اور آسان طلاق کی اجازت اصلاً ایک مختلف معاشرے میں مختلف حالات میں ہوتی تھی۔ یہاں اسلام نے خود کو اس طرح پیش کیا کہ اس کی جو تعبیر کی گئی اس سے عورت کے نہایت منفی اور گھٹیا تصور کو مذہبی توثیق مل گئی۔ نتیجے کے طور پر' عورت کے متعدد غلط استعمال قانونی اور مذہبی توثیق پا کر مسلم رسم و رواج کی شکل اختیار کر گئے۔

مرد و زن کے درمیان تعلقات سے متعلق معاملات میں عباسی معاشرے نے اسلام کی اخلاقی تعلیمات کے مقابلے میں مرد مرکز تعلیمات کو جو اہمیت دی وہ اس معاشرے کے رسم و رواج اور رویوں کو ظاہر کرنے والی اجتماعی تعبیری کارروائیوں کا اظہار تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ کچھ لوگ جیسے خارجی یکساں واقعات اور یکساں الفاظ سے یہ ''مطلب'' اخذ کر سکتے تھے کہ کنیزیں رکھنے یا نو برس کی لڑکیوں سے شادی کی اجازت نہیں' جبکہ راسخ الاعتقاد ان کو اس طرح سمجھ سکتے تھے کہ وہ دونوں کی ہی اجازت دیتے ہیں۔ یہ حقیقت اس بات کو سامنے لاتی ہے کہ تعبیر کا معاملہ کتنا نازک ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اسلام نے کسی نہ کسی طرح اپنے آپ کو عورت دشمنی سے وابستہ کر لیا۔

عباسی معاشرے کی صنفی تفریق کی آئیڈیالوجی کا اظہار غالب طبقے کے رسم و رواج اور سیاسی اور مذہبی طور پر غالب طبقات کے نسخوں میں ہوا اس آئیڈیالوجی سے ہر فرد لازماً متفق نہیں تھا۔ کچھ گروہوں جیسے کہ خارجیوں' نے غالب آئیڈیالوجی کے عناصر اور اس کا سیاسی اور سماجی طرز احساس مسترد کیا۔ صوفیاء اور قرامطہ نے بھی اس سے اختلاف کیا۔ ذیل میں ان کا ذکر آتا ہے۔

تعبیر کا مسئلہ

کچھ مختلف الرائے فرقوں نے اسلام کی اخلاقی تعلیمات کو ہی اس کا اصل سمجھا اور حضرت محمدﷺ کی سنت اور ان کے مرتبہ ضوابط کو اپنے سماجی سیاق وسباق سے متعلق جانا اور یوں انہیں ہر وقت ہر جگہ مسلم معاشروں کے لئے ضروری طور پر لازمی (جیسا کہ راسخ الاعتقاد مسلمان خیال کرتے تھے) قرار نہیں دیا۔ اس کے برعکس راسخ الاعتقاد مسلمانوں نے اسلام کی اپنی تفہیم کو قوانین میں ڈھالتے ہوئے اسلام کے مرتبہ ضوابط اور رسم و رواج کو اہمیت دی' اور مذہب کی اخلاقی تعلیمات سے مطابقت رکھنے والے عورتوں سے متعلق قوانین پر کم توجہ دی' اور بالخصوص اخلاقی تعلیمات کے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا کہ عورتیں اور مرد روحانی طور پر برابر ہیں۔ انہوں نے عورتوں کے ساتھ انصاف سے پیش آنے کے اسلامی احکام کو ایک طرف رکھ دیا۔ نتیجتاً' عباسی عہد میں ارتقاء پانے والے قانون پر مذہب کی طرف سے مساوات پر زور دینے اور عورتوں کے ساتھ مساوی انصاف کے کوئی اثرات موجود نہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ' عباسی معاشرے میں (جس کے رسم و رواج پچھلے حصے میں بیان کئے جا چکے ہیں) اخلاقی پیغام پر توجہ دینا بھی نہایت مشکل ہو گیا تھا۔ اگر اسلام کی اخلاقی آواز سنی گئی ہوتی' تو میرا خیال ہے کہ قانون کا انتہائی ''مرد مرکز'' تعصب ضرور دھیما پڑ گیا ہوتا' اور آج ہمارے پاس عورتوں سے متعلق زیادہ انسانی اور مساویانہ قانون ہوتا۔

قرآنی احکام بڑے بڑے عمومی فقیوں پر مشتمل ہیں۔ ان کی نوعیت مخصوص قانونی ضوابط کے بجائے بنیادی طور پر اخلاقی۔ جیسا کہ محققوں کی رائے ہے' ایک قانونی ضابطے کی حیثیت سے قرآن بہت سے مسائل سامنے لاتا ہے' یہ کسی بھی طرح ایک سیدھا سادہ اور راست ضابطہ قانون مہیا نہیں کرتا۔ اس کے برعکس قرآن سے اخذ کئے جانے والے قوانین کی مخصوص صورت کا انحصار تعبیر پر ہے کہ قانون دان اسے کیا تعبیر دینا اور اس کے پیچیدہ بیانات کے کس عنصر پر زور دینا پسند کرتے ہیں۔ قرآنی بیانات کی تعبیر کے نازک کردار کی وضاحت کے لئے قانونی مورخ کثر ازواج کے حوالوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ قرآن زیادہ سے زیادہ چار بیویوں کی حد تک' کثیر الزوجیت کی صاف اجازت دیتا ہے' لیکن ساتھ

ہی شوہروں کو بیویوں کے ساتھ مساوی برتاؤ کا پابند بھی کرتا ہے' اور اگر وہ یہ خوف رکھتے ہوں کہ وہ مساوی برتاؤ نہیں کر پائیں گے تو انہیں ایک سے زیادہ شادی کرنے سے روکتا ہے۔ اگر بیویوں کے ساتھ غیر جانبدارانہ برتاؤ کے اخلاقی حکم کو قانون کا معاملہ گردانا جائے یا اسے محض ایک مرد کے ضمیر پر چھوڑ دیا جائے تو اس سے شادی اور کثرت ازواج کی قانونی بنیاد بالکل ہی مختلف ہو جاتی ہے۔

اسلامی قانون کی تشکیل کئی صدیوں میں اور مختلف النوع حالات میں ہوئی۔ حضرت محمدﷺ مسلمانوں کے جج اور خلام الٰہی کی تعبیر کرنے والے تھے۔ ان کی وفات پر قرآنی احکام کی تعبیر اور اس تعبیر کو عملی فیصلوں میں ڈھالنے کی ذمہ داری خلفاء پر آن پڑی۔ اخلاقی نصب العینوں کی تعبیر اور انہیں قانون میں ڈھالنے سے متعلق مشکلات عربوں کی روزافزوں فتوحات کے ساتھ زیادہ پیچیدہ ہوتی گئیں۔ دمشق میں بنو امیہ کی سلطنت (661-750) کے دارالخلافے کے قیام کے ساتھ عرب حکمرانوں نے اپنے پیشرو بازنطینی حکمرانون کے انتظامی ڈھانچے کو اختیار کیا۔ اس طرح ترقی پذیر اسلامی قانون اور اس کے انتہائی ابتدائی ڈھانچے میں بدیسی تصورات کا نفوذ آسان ہوگیا۔ حکومت نے قاضی مقرر کیے جو قاضی کے ساتھ ساتھ منتظم کا کردار بھی ادا کرتے تھے' اور یہ قاضی اپنی سمجھ بوجھ کے مطابق قرآن کی تعبیر کے ساتھ مقامی قوانین (جو تمام علاقوں میں مختلف ہوتے تھے) کے نفاذ کی طرف مائل ہوتے تھے۔ پھر جلد ہی علاقائی اختلافات ابھرنے لگے۔ مثلاً' مدینہ میں کوئی عورت اپنی مرضی سے شادی کا معاہدہ نہیں کر سکتی تھی بلکہ اس کا سرپرست اس کی شادی کا ذمہ دار ہوتا تھا' جبکہ کوفے میں قانون اسے اپنی شادی کے معاہدے کا حق دیتا تھا۔ قرآنی احکام کی تعبیر میں اختلافات بھی وقوع پذیر ہوئے۔ ایک معاملے میں قاضی نے یہ طے کیا کہ مطلقہ بیویوں کے لئے ''مناسب نان ونفقے کے بندوبست'' کے قرآنی حکم کی تعبیر قانونی جہت رکھنے والے حکم کی حیثیت سے کی جانی چاہیے' اس طرح کہ اس کی ادائیگی لازمی ہو۔ ایک ملتے جلتے معاملے میں ایک دوسرے قاضی نے یہ فیصلہ دیا کہ قرآنی حکم صرف شوہر کے ضمیر سے متعلق ہے اور قانونی طور پر لازمی نہیں ہے۔

بنو امیہ کے عہد میں مقامی قوانین میں قرآنی قوانین کے مطابق تبدیلی کی گئی اور انہیں ترقی دی گئی' لیکن یہ ''انتظامی ضوابط کی کتب کے انبار تلے دب کر دہ گئی' اور بدیسی

نظاموں کے عناصر ان میں سرایت کر گئے۔'' ان قانونی اور انتظامی کتب کا ارتقاء بے قاعدہ اور بے ترتیب تھا' جن ذرائع اور جس مواد پر ان کا انحصار تھا وہ مختلف النوع تھے' اور ان میں موجود قرآنی عناصر کہیں تہہ میں پوشیدہ تھے۔

مذہب کے عالموں نے انسانی سلوک کے ان معیاروں کے بارے میں اپنے خیالات ظاہر کئے جو اسلامی اخلاق سے مطابقت رکھتے تھے۔ عہد امیہ کی آخری دہائیوں میں انہوں نے ایسی تنظیمیں تشکیل دیں جو بنو امیہ کے قانونی ضابطے سے اختلاف رکھتی تھیں' اور یہ قانون کے ابتدائی مکاتب (فقہی مکاتب) بنیں۔ جب بنو امیہ کے مخالف' بنو عباس 750ء میں برسراقتدار آئے' تو ریاستی قبولیت اور سرپرستی میں ان ضابطوں نے تیزی سے ترقی کی۔ ریاستی قبولیت اور عدلیہ میں اور حکومتی مشیروں کے طور پر ان عالموں کی تقرری کے ساتھ ان کے پیش کئے گئے قانونی نظریات درباروں کے دستور بن گئے۔

مقامی رسوم و رواج پر جستہ جستہ جو نظر ثانی کی گئی وہ اس وقت کے علما کی اس تعبیر کی روشنی میں تھی جسے وہ قرآنی تعلیم سمجھتے تھے۔ اس طرح انفرادی عالموں کے ذاتی استدلال پر مبنی اسلامی نظریات کا بتدریج ایک دفتر بنتا گیا' اور وقت گزرنے کے ساتھ یہ سند کا درجہ اختیار کر گیا۔ قانونی نظریے اور عدالتی کارروائی کی توسیع و تکمیل اور ان کے ارتقاء کا عمل نویں صدی تک جاری رہا۔ مختلف علاقوں کے فیصلوں میں کچھ علاقائی اختلافات وقوع پذیر ہوتے رہے۔ مثال کے طور پر' کوفے کے قانونی مکتب کی تشکیل ایک ایسے ماحول میں ہوئی جو طبقے کی اہمیت کے سماجی احساس سے متاثر تھا' اس کے مکتب کے نظریے کے مطابق شوہر کا اپنی بیوی کے خاندان سے سماجی برابری رکھنا ضروری تھا۔ یہ ایک ایسا نظریہ تھا جو مدینہ میں ارتقاء پانے والے قانون سے کوئی تعلق نہیں رکھتا تھا۔ دسویں صدی میں سنی مسلم قانونی فکر اور عمل آخر کار چار قانونی مکاتب میں منضبط ہو گیا۔ یہ چاروں مکاتب' مختلف علاقائی ماخذوں کی نمائندگی کرتے تھے' اور انہیں ان کے بڑے قانونی ضوابط دانوں کے نام سے موسوم کیا گیا تھا۔ حنفی' شافعی' حنبلی' اور مالکی۔ ان چار مکاتب کی کتب میں موجود قوانین کے مجموعوں اور قانونی فکر کو سند مطلق کا درجہ دیا گیا۔ اس کا جزوی سبب اس قانونی اصول کا اطلاق تھا جسے عمومی قبولیت حاصل ہو چکی تھی: یعنی' اجماع' یا اتفاق' جس کے مطابق کسی نکتے پر سند یافتہ قانون دانوں کی متفقہ رضا مندی لازمی سند اور سند مطلق کا درجہ حاصل کر لیتی

ہے۔ ایک مرتبہ ایسا اجتماعی اتفاق عمل میں آ گیا تو پھر یہ بے خطا اور قطعی ہو گیا۔ اس سے اختلاف کرنا خلافِ شرع قرار پایا۔ گذشتہ عہد کے اجماع کو بعد کے دور کے اجماع سے موقوف کرنا اگرچہ نظری طور پر ممکن ہے' لیکن قوانین کے مجموعوں کے سند مطلق قرار پانے کی وجہ سے ایسا بالکل ممکن نہیں رہا۔ نہ صرف اجماعی معاملات پر بلکہ ایسے معاملات پر بھی مزید بحث کا دروازہ بند کر دیا گیا جن کے بارے میں قانون دان اختلاف رکھنے پر متفق تھے۔ آج مشرق وسطیٰ کے مختلف علاقوں کے سنی مسلمان ان چاروں مکاتب میں سے ہی کسی ایک یا دوسرے مکتب کی' کم وبیش مکمل تقلید کرتے ہیں۔

دسویں صدی کی ابتداء میں مسلم علم قانون (علم فقہ) نے پہلے سے منضبط قانونی رائے کو قطعی تسلیم کر لیا۔ اس کے بعد سے قانون دانوں کا فرض نئے نظریات وضع کرنے کے بجائے اپنے پیش روؤں کی تقلید بن گیا۔ دراصل' ابتدائی اسلامی صدیوں میں ارتقاء پانے والے قانون کو قانونِ الٰہی کے قطعی اور مکمل اظہار کی حیثیت سے تقدس کا درجہ دیا گیا۔ اگرچہ قانونی محقق نوئیل جے۔ کولسن (Noel J. Coulson) کے مطابق اس قانون کے بڑے حصے کا ماخذ عام رسم و رواج اور عالموں کا استدلال تھا۔ اور کلاسیکی نظریئے کا ارتقاء' ارتقاء کے ایک ایسے عمل کا عروج تھا جو دو صدیوں پر پھیلا ہوا تھا لیکن روائیتی اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق اس ادب میں منضبط قانون ابتداء سے ہی برسرِ عمل تھا۔ کولسن لکھتا ہے' ''اسلامی راسخ الاعتقاد علماء کی نظر میں قانون کی توسیع و تکمیل کا عمل ایک ایسا فقہی عمل تھا جو تاریخ یا عمرانیاتی اثرات سے مکمل طور پر آزاد تھا۔'' اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ معاشرے کے بارے میں نقطۂ نظر انصاف کی نوعیت کی تفہیم' اور مرد اور عورت کے درمیان مناسب تعلق (جو کہ اس دور کے مردوں کے ذہنوں میں تھا) کے بارے میں نقطۂ نظر کو انصاف کے اسلامی تصور کی آخری اور قطعی شکل کی حیثیت سے مقدس سمجھ لیا گیا۔ اور تب سے ہی یہ نقش کالحجر ہو گئے ہیں۔

یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ قانون کے مختلف مکاتب لازمی طور پر باہم متفق ہیں اور یہ کہ ان کے مابین پائے جانے والے فرق معاملات کی معمولی تفاصیل کے بارے میں ہیں۔ تاہم' تعبیر کے یہ چند ''معمولی'' اختلافات ایسے قوانین پر منتج ہوتے ہیں جو عورتوں کے لئے نہایت مختلف نتائج کے حامل ہیں۔ مثلاً' تمام مکاتب متفق ہیں کہ مرد یکطرفہ اور بے ضابطہ طور پر شادی کو ختم کر سکتا ہے' جبکہ مالکی مکتب عورتوں کے عدالتی طلاق کے ضمن میں دوسرے

تین مکاتب سے اختلاف رکھتا ہے۔ مالکی فقہ عورت کو نہ صرف جنسی نامردی کی بنا پر (حنفی قانون کی طرح) طلاق لینے کی اجازت دیتی ہے بلکہ ترک دنیا' نان نفقہ مہیا کرنے میں ناکامی' ظلم وتشدد' اور اس کے شوہر کے کسی مزمن یا لاعلاج بیماری (جو اس کے لئے بھی مضر ہو) کی صورت میں بھی عورت کو طلاق کا حق دیتی ہے۔ عورتوں کے لئے یہ اختلافات بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح' حنفی فقہ شادی کے معاہدے کے بارے میں نقطۂ نظر اور عورت کے شرائط طے کرنے کے حق (جیسے کہ شوہر دوسری بیوی نہیں رکھ سکتا) کے لحاظ سے دوسرے تین مکاتب سے اختلاف رکھتی ہے۔ دوسرے تین مکاتب مرد کے یکطرفہ طلاق کے حق اور زیادہ سے زیادہ چار عورتوں سے شادی کے حق کو شادی کا لازمہ قرار دیتے ہیں' اور اس لئے یہ ایسے عناصر سمجھے جاتے ہیں جنہیں شوہر اور بیوی معاہدوں کی صورت میں بھی تبدیل نہیں کر سکتے۔ تاہم' حنفی مکتب کے مطابق کثرت ازدواج سے متعلق قرآنی بیانات صرف اجازت ہیں' ہدایتی یا حکمی نہیں' لہٰذا' مرد کا صرف ایک بیوی رکھنا شادی کی اصل کے خلاف نہیں' اور نتیجتاً حنفی مکتب کی نظر میں شوہر یا بیوی دونوں کی رضا مندی سے معاہدے میں یہ (یا دوسرے معاملات سے متعلق شرائط) شامل کرنا درست اور قابلِ عمل ہے۔

اس طرح کے اختلافات واضح کرتے ہیں کہ شادی کے بارے میں قرآنی احکام کی نہایت اختلافی تعبیریں ممکن ہیں۔ اور یہ تعبیریں وہ افراد کرتے ہیں جو عباسی عہد کے مسلم معاشرے کے تصورات' دنیا کے بارے میں نقطۂ نظر' اور عباسی دور کے مسلم معاشرے سے مخصوص صنفی تفریق کے مفہوم اور نوعیت سے متعلق تناظرات سے اتفاق رکھتے ہیں۔ اس عہد کی مرد مرکزیت اور عورت دشمنی کے باوجود' مرد قانون دانوں کے کچھ گروہ قرآن کی ایسی تعبیر بھی کرتے ہیں جن سے عورت مردوں کو یک زوجگی کا پابند بنانے اور تشدد کی کئی صورتوں میں طلاق حاصل کرنے کے قابل ہو جاتی ہے۔ یہ حقیقت بذاتہ نہایت اہم ہے۔ یہ بتاتی ہے کہ ایک ''کم مرد مرکز'' اور ''کم عورت دشمن'' معاشرہ قرآن کی اخلاقی آواز زیادہ توجہ سے سنتا ہے اور اس کے قرآنی مطالب عورتوں کو مساوی حقوق دینے والے قوانین پر منتج ہو سکتے ہیں۔ مثلاً' اگر متذکرہ صدر دو اختلافی نظریات اکثریت کا نقطۂ نظر رہے ہوتے اور اس طرح اسلامی ممالک میں اکثریت کے بجائے عمومی قانونی رسم و رواج کی بنیاد ہوتے تو وہ شادی کی صورت میں عورتوں کی حیثیت کو مکمل طور پر تبدیل کر سکتے تھے۔

صرف یہی دو نکات نہیں ہیں جن کی قانون دانوں کی تعبیر سے ان کے معاشرے کے ''مرد مرکز'' تصورات عیاں ہوتے ہیں' بلکہ اس کے ساتھ قرآن کے اخلاقی احکام کو قانونی شکل نہ دینے میں ان کی ناکامی بھی ظاہر ہوتی ہے۔ دو جدید قانونی ماہرین کا کہنا ہے:

''ایک اہم اقدام...... دو سے زیادہ صدیوں پر پھیلا ہوا قانون کے ارتقا کا عمل......قرآن کو اسلامی قانون کے کلاسیکی ضوابط سے علیحدہ کرتا ہے۔ قرآن کے کچھ احکام پر فطرتاً عمل بھی کیا گیا' لیکن اس سے قطع نظر رجحان یہی تھا کہ قرآنی احکام کی تعبیر مروجہ معیاروں کی روشنی میں کی جائے۔ خاص طور پر قرآن کے عمومی اخلاقی احکام شاذ ہی قانونی طور پر قابلِ عمل ضابطوں میں ڈھالے گئے۔ انہیں صرف ایک فرد کے ضمیر سے متعلق ہی سمجھا گیا۔ مثلاً' ایک شوہر کو کبھی اس بات کا پابند نہیں بتایا گیا کہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے اس کے پاس کوئی معقول یا مناسب وجہ ہے بھی کہ نہیں۔ حالانکہ قرآن کثیرالازواجی شادیوں کی صورت میں بیویوں کے ساتھ غیر جانبدارانہ برتاؤ پر اصرار کرتا ہے پھر بھی کلاسیکی اسلامی قانون نے اس تقاضے کے ساتھ شوہر کے چار بیویاں رکھنے کے حق کو مشروط نہیں کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عورتوں کی حیثیت اور خاندان میں ان کے مقام سے متعلق قرآنی احکام اوجھل ہوتے گئے اور بیشتر فراموش کر دیئے گئے۔

تعبیر کا مسئلہ اور ایک خاص عہد میں کسی متن کے مطالب اور مفہوم سے وابستہ تعصّبات اور تصورات کا مسئلہ نہ صرف اسلامی قانونی فکر بلکہ اسلام کے تمام اہم متنوں سے بھی متعلق ہے۔ راسخ الاعتقاد اسلام کے اہم متنوں کے ضمن میں انفرادی تعبیر نے ہی ایک لابدی بلکہ مخفی کردار ادا کیا۔ متن کی پڑھائی یا لکھائی میں اس کی تعبیر ہر قدم پر لازماً در آتی ہے۔ قرآن مکمل طور پر ان الفاظ پر مشتمل ہے جو وحی کی صورت میں حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوئے۔ قرآن ابتدا سے ہی غیر تحریری (یعنی زبانی) صورت میں پوری طرح محفوظ تھا اور اسے حضرت محمد ﷺ کی زندگی میں یا اس کے کچھ بعد تحریر کیا گیا تھا۔ یہ کام اس وقت ہوا جب صحابیوں نے پہلی مرتبہ قرآن کو جمع کیا اور ترتیب دیا۔ اس کے مطابق قرآن کا مکمل تحریری متن حضرت محمد ﷺ کی وفات کے بعد' خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ کے دورِ حکومت میں' اور اس کا مستند متن تیسرے خلیفہ حضرت عثمان غنیؓ کے دورِ حکومت میں تیار کیا گیا۔ شامی اور عراقی فوجیوں میں قرآن کی درست قرأت پر تنازعہ ایک واحد مستند متن کی

تیاری کا سبب بنا تھا۔ حضرت عثمان غنیؓ نے وہ نسخہ حاصل کیا جو حضرت حفصہؓ کے پاس محفوظ تھا۔ انہوں نے چار ممتاز مکی علماء کو قریش کے لہجے کی پیروی میں اس کی نقل تیار کرنے کا فرض سونپا۔ پھر انہوں نے اس کی نقول بڑے بڑے مراکز میں بھیجیں اور دوسرے متن ضائع کرنے کا حکم دیا۔ کوفہ کو چھوڑ کر ان کے اس حکم پر ہر جگہ عمل ہوا۔ ایک مدت تک کوفیوں نے اپنے متن کو ضائع نہیں کیا' لیکن حضرت عثمانؓ کے دور میں تیار کیا جانے والا متن آخر کار قطعی مستند متن بن گیا۔ اعراب کا حامل آخری متن دسویں صدی عیسوی میں تیار ہوا۔

تاہم' اسلامی نقطۂ نظر کی کئی دوسری تعبیریں ابتدا سے ہی نمودار ہو گئی تھیں' اور راسخ الاعتقادیت کے اختیار حاصل کر لینے اور متبادل نقطۂ ہائے نظر کو ملحدانہ قرار دینے کے باوجود یہ تعبیریں راسخ الاعتقادیت سے اختلاف رکھتی تھیں۔ قطعی مختلف تعبیریں پیش کرنے والوں میں قرمطی اور صوفی تحریکیں شامل تھیں۔ ان دونوں کے اکثر پیروکار نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ قرمطی تحریک اور صوفی تحریک کی کچھ انتہائی شکلیں الحاد کے نام پر زیرِ عتاب آئیں' یہاں تک کہ اول الذکر کا نام ونشان مٹا دیا گیا اور موخر الذکر کی انتہائی شکلوں کی تطہیر کر دی گئی۔

سیاسی اور مذہبی اختلاف رکھنے والی تحریکیں اکثر اسلام کے سماجی پہلوؤں کی مختلف تفہیمات کی حامل ہوتی تھیں۔ ان سماجی پہلوؤں میں عورتوں پر براہِ راست اثر ڈالنے والے معاملات بھی شامل تھے۔ ابتدائی خارجی تحریک اس کی ایک مثال ہے۔ خارجی لوگ مذہبی' سیاسی اور سماجی اور بہت سے معاملات میں عام راسخ الاعتقاد علماء سے اختلاف رکھتے تھے۔ ان کے اس اختلاف کی جڑیں اسلام کے قطعی مختلف مفہوم میں پیوست تھیں۔

تصوف کی انتہائی شکلیں' اور قرمطی تحریک' دونوں' اپنی تعبیر میں راسخ الاعتقادیت سے اختلاف رکھتے تھے۔ یہ دونوں خاص طور پر اسلام کی اخلاقی' روحانی اور سماجی تعلیمات پر زور دیتے تھے۔ لہٰذا مسئلہ تعبیر کے اختلافات کا ہے' اور یہ اختلاف مخصوص الفاظ کی مختلف تفہیم کا اختلاف نہیں بلکہ زیادہ انتہا پسندانہ' یا ماورائے متنی لحاظ سے اس بات کا اختلاف ہے کہ حضرت محمد ﷺ کے افعال اور الفاظ کا کیا ''مطلب'' لیا جائے' اور تاریخ سے ان کے تعلق کے کیا معانی لئے جائیں۔ کیا اسلام کی اہمیت قوانین کے مخصوص مجموعے میں ہے یا اس میں کہ اس نے ایک زیادہ عدل پسند اور زیادہ اخوت پسند معاشرے کی تحریک کی طرف قدم

بڑھایا؟

موجود سیاق و سباق میں صوفی اور قرمطی تحریکیں خاص اہمیت کی حامل ہیں، کیونکہ دونوں معاشرے کے غالب حصے کی سیاست، مذہب اور ثقافت سے وسیع اختلاف رکھتی تھیں۔ اور شواہد بتاتے ہیں کہ اس میں عورتوں سے متعلق نقطۂ نظر بھی شامل تھا۔ خدا ترسی، ریاضت، اور باطنیت صوفی تحریک کے غالب عناصر تھے۔ ممکنہ طور پر اس کی بنیادیں حضرت محمدﷺ کے دور میں تھیں، اور بالخصوص اسلام کی ابتدائی تین سے چار صدیوں کے دوران یہ مستحکم ہوئی اور اپنے ارتقاء کے اہم مراحل سے گذری۔ یہی وہ دور ہے جب ریاست کی سرپرستی میں راسخ الاعتقاد اسلام کا ارتقاء ہوا۔ صوفیانہ خدا ترسی سیاسی جہات کی حامل تھی، کیونکہ اختلاف کی ایک شکل اور مجہول مخالفت کے طور پر یہ حکومت اور راسخ الاعتقاد مذہب دونوں کی مخالف تھی۔

معاشرے اور اس کے غالب حصے کے ساتھ اس کا معاندانہ تعلق اس کی ان اقدار سے عیاں ہے جو بنیادی طور پر اس نے اپنے نقطۂ نظر سے ہی اخذ کی تھیں۔ ریاضت، مادی اشیاء اور اپنے ہاتھوں سے کمائی ہوئی دولت اور اپنی روزانہ ضروریات سے زائد چیزوں سے لاتعلقی، اور تجرد پر زور (اگرچہ یہ ناقابلِ تبدیل شرط نہیں تھی) یہ سب کچھ مادہ پرستی، دوسروں کی محنت کے استحصال اور مردوں کے لئے بے مہار جنسیت (جو کہ معاشرے کے اعلیٰ طبقے کا رواج اور طرزِ زندگی کا چلن تھا) کے بالکل الٹ تھا۔ اسی طرح قرآن کے داخلی اور روحانی مفہوم اور اس کے تحت اخلاقیات اور اس کے مصدقہ نقطۂ نظر پر زور نے راسخ الاعتقادیت کے لفظی تعبیر کے نقطۂ نظر کا مقابلہ کیا۔

تصوف میں موجود متعدد عناصر صاف طور پر بتاتے ہیں کہ صوفی طرز احساس معاشرے کے غالب حصے کے طرز احساس سے نبرد آزما ہوا۔ اس نبرد آزمائی میں صنفی تفریق کے طور طریقے اور عورتوں سے متعلق نقطۂ نظر بھی شامل تھا۔ ابتدا سے ہی، اس کے پیروکار عورتوں کو اپنی روایت میں اہم حصہ ڈالنے والوں کی حیثیت اور برگزیدہ روحانی رہنما کا مقام دیتے تھے۔ مثلاً رابعہ بصری۔ مزید برآں، صوفی حکایتوں اور تذکروں میں شامل عناصر بتاتے ہیں کہ انہوں نے عورتوں کے ضمن میں معاشرے کے غالب حصے کی اقدار کا مقابلہ کیا اور انہیں مسترد کیا۔

مثال کے طور پر، رابعہ بصری کے بارے میں روایات صنفی تفریق سے متعلق خیالات کے حوالے سے، متخالف ثقافتی عناصر کو پیش کرتی ہیں۔ معاشرے کے غالب حصے میں مردوزن کے تمام میل جول کی تہہ میں جاگزیں تصور ـــــ کہ مردوزن کے درمیان تعلقات حیاتیات اور جنسیت سے متعین ہوتے ہیں ـــــ کا استرداد ایک مختصر صوفی حکایت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس حکایت میں انتہائی قابلِ تعظیم صوفی رہنما، حسن البصری اقرار کرتے ہیں، کہ ''میں نے پوری ایک رات اور ایک دن رابعہ کے ساتھ طریقت اور صداقت پر گفتگو میں گزارا، اور میرے ذہن میں یہ خیال تک نہ آیا کہ میں ایک مرد ہوں، نہ ہی انہیں یہ احساس ہوا کہ وہ ایک عورت ہیں، اور آخر میں جب میں نے ان پر نظر ڈالی تو میں نے خود کو تہی دامن پایا (یعنی روحانی طور پر نہ ہونے کے برابر) اور رابعہ کو اصلاً مخلص (روحانی بزرگی میں تونگر)''۔ یہ حکایت اس تصور کو رَد کرنے کے علاوہ معاشرے کے غالب حصے کے اس خیال کو بھی الٹ دیتی ہے کہ مرد عورت سے برتر ہے اور اس ضمن میں جو شخص سامنے آتا ہے وہ کوئی عام مرد نہیں بلکہ انتہائی قابلِ احترام مرد صوفی بزرگ ہیں جو خود انتہائی اعلیٰ اوصال کی حامل ایک عورت کے مقابلے میں ''تہی دامن'' قرار دیتے ہیں۔

بہت سی دوسری مختصر حکایات کے مطابق فکری راست بازی اور بصیرت کے ساتھ ساتھ روحانی تصرفات میں بھی رابعہ بصری اپنے مرد ہم عصروں سے برتر نظر آتی ہیں۔ ایک حکایت کے مطابق حسن البصری رابعہ کے پاس پہنچے جو دریا کے کنارے اپنے ہم نشینوں کے ساتھ استغراق میں مصروف تھیں۔ حسن نے اپنا غالیچہ پانی پر پھینکا اور اس پر بیٹھ کر رابعہ کو آواز دی کہ آئیں اور ان سے گفتگو کریں۔ یہ احساس کرتے ہوئے کہ وہ اپنے روحانی قوتوں سے لوگوں کو متاثر کرنا چاہتے ہیں، رابعہ نے اپنی جانماز ہوا میں پھینکی اور اس پر جا بیٹھیں، اور وہاں سے جواب دیا، ''اے حسن، یہاں آ، جہاں سے لوگ ہمیں صحیح طرح دیکھیں''۔ حسن خاموش تھے، کیونکہ وہ قوت پرواز سے عاری تھے۔ پھر رابعہ نے کہا، ''اے حسن، جو تو نے کیا، وہ تو ایک مچھلی کے اختیار میں بھی ہے...... اور جو میں نے کیا، اس کی اہل ایک مکھی بھی ہے۔ اصل کام (خدا کے اولیاء کے لئے) ان دونوں سے ماورا ہے''۔

ایک اور حکایت میں ہے کہ جب رابعہ حج کے لئے مکہ کی طرف عازم سفر تھیں تو کعبہ اٹھ کر ان سے ملنے چلا آیا۔ پر وہ بولیں، ''مجھے مکان سے کیا لینا، میں مالک مکان کی

متلاشی ہوں۔'' دریں اثنا' ممتاز ہم عصر صوفی' ابراہیم بن ادھم' برسوں سے حج کے لئے مکے کی جانب رواں تھے۔ وہ راستے میں رک رک کر عبادت کرتے اور پھر آگے روانہ ہوتے۔ جب وہ مکہ پہنچے' اور کعبہ نظر نہ آیا تو انہوں نے سوچا یہ ان کی آنکھوں کا قصور ہے' اسی لمحے ایک آواز آئی کہ کعبہ ایک عورت سے ملاقات کے لئے گیا ہے۔ جب رابعہ بصری اور کعبہ اکٹھے پہنچے تو رابعہ نے ابراہیم کو بتایا کہ انہوں نے صحرا عبادت کرتے ہوئے عبور کیا۔ حالانکہ وہ بوقت سفر داخلی طور پر عبادت سے معمور تھیں۔ اس پر حسن حسد سے جل کر رہ گئے کہ کعبہ نے رابعہ کی اتنی تعظیم کی ہے۔ یہ حکایت نہ صرف مرد پر عورت کی برتری ظاہر کرتی ہے بلکہ راسخ الاعتقاد مذہب کی ظاہر داری اور لفظ پرستی اور خدا ترسی کے دکھاوے کی جڑوں پر بھی وار کرتی ہے۔ ایک دوسرے صوفی' سفیان الثوری کے بارے میں رابعہ بصری کی رائے سے بھی یہی بات عیاں ہوتی ہے۔ انہوں نے کہا' ''سفیان ایک ''اچھے'' انسان ہوتے' اگر انہیں احادیث سے عشق نہ ہوتا''۔

یہ حکایتیں شاید رابعہ کی تاریخی شخصیت کی کچھ خوبیوں کا احاطہ کرتی ہیں' لیکن حقیقتاً یہ سب کہانیاں ہیں۔ مثلاً یہ بالکل ناممکن ہے کہ جن تاریخوں کا ذکر کیا گیا ہے' ان دنوں میں' حسن اور رابعہ کے درمیان تبادلہ خیالات تو علیحدہ رہا' کبھی وہ ملے بھی ہوں۔ تاہم ان کی حکایتی نوعیت صوفی فکر کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ کیونکہ یہ واقعات کی دستاویزات نہیں' بلکہ خیالات کے اظہار کے لئے دانستہ وضع کی گئی مکمل حکایات ہیں۔ ان حکایات کے ذریعہ واضح اظہار پانے والے خیالات میں یہ خیال بھی شامل ہے کہ عورتیں انتہائی قابل مردوں سے برتر اور روحانی تعلیم میں مردوں کی مرشد ہوسکتی ہیں اور یہ کہ فکری اور روحانی سطحوں پر مردوں اور عورتوں کا میل جول صنفی میل جول سے زیادہ اہمیت کا حامل ہوسکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں کہ تمام صوفی جنسی امتیاز کے قائل نہیں تھے یا یہ کہ صوفیوں نے اپنے ماحول میں موجود عورت دشمن عناصر کو صوفی ادب میں شامل نہیں کیا۔ یہاں صرف یہ کہنا مقصود ہے کہ صوفی ادب نے عورت دشمنی کے عناصر کو رد کیا اور انسانوں کو ان کی حیاتیات کی بنا پر تعریف سے تقسیم نہیں کیا۔

رابعہ سے متعلق حکایات میں موجود دوسری تفصیلات سے پتہ چلتا ہے کہ عورتوں کے تصوف کی طرف مائل ہونے کی وجوہ صرف روحانی ہی نہیں تھیں۔ مثلاً' ایک حکایت کے

مطابق، رابعہ بصری ایک غلام تھیں یا ایک بے حد غریب گھرانے کی خادمہ تھیں، انہیں ان کے آقا نے اس وقت آزاد کر دیا تھا جب ایک رات اس نے ان کے سر پر والیت کی روشنی چمکتی دیکھی تھی اور پورے گھر کو روشن پایا تھا۔ وہ پھر صحرا میں جا بسیں، اور پھر ایک پیشہ ور نے نواز بن کر ابھریں۔ رابعہ کی ایک بیسویں صدی کی سوانح نگار، ماگر گریٹ سمتھ (Margaret Smith) کے الفاظ میں، اس کے بعد دستیاب مواد ایک ایسی ''عورت کا واضح تصور پیش کرتا ہے، جس نے دنیا اور اس کی دلفریبیوں کو ترک کر دیا اور اپنی زندگی خدا کی راہ میں وقف کر دی۔''

سمتھ رابعہ کے روحانی لگاؤ کو اہمیت دیتی ہے، جبکہ رابعہ کی طبقاتی حیثیت قابلِ غور ہے کیونکہ ایک لونڈی یا خادمہ کے لئے دنیا کی دلکشیوں کو ترک کرنا نہایت مشکل نظر آتا ہے۔ تصوف نے عورتوں کے لئے ایک آزاد اور خود مختار زندگی کا موقع مہیا کیا، بصورت دیگر، عورتوں، بالخصوص، نچلے طبقے کی عورتوں کے لئے یقینی طور پر ناممکن تھا۔ بہت سی حکایات بتاتی ہیں کہ متعدد ہم عصر صوفیوں نے رابعہ کو شادی کا پیغام بھیجا، لیکن ان کے انکار سے یہی بات سامنے آتی ہے کہ وہ اپنی خود مختاری اور مرد کے تسلط سے آزاد رہنے کی اہلیت پر زور دیتی تھیں۔ خود مختاری اور مردوں کے تسلط سے آزادی...... جو کہ اس معاشرے میں عورتوں کی رسائی سے باہر تھیں...... عورتوں کو تصوف کے ذریعے ہی میسر تھی۔ روحانی شغف اور تجرد (جو مسلمان صوفی عورتوں کا اعلیٰ وصف تھا) بلاشک بذاتہ قابلِ تحصیل تھے، اس کے علاوہ انہوں نے عورتوں کو خود مختاری کا راستہ دکھایا، اور انہیں راسخ الاعتقادیت کے اس اصول کی مزاحمت کرنے کے قابل بنایا کہ وہ شادی کریں اور مرد کی حاکمیت میں زندگی گزاریں۔ ان اشاروں سے رابعہ اور دوسری عورتوں کے تصوف پر شک کا اظہار کرنا یا اسے گھٹانا مقصود نہیں، بلکہ صرف اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ یہ ان کے معاشرے اور اس کے رسم و رواج کے خلاف ایک پیچیدہ اور ٹھوس ردِعمل تھا۔

صوفی کی حیثیت سے رابعہ نے جس بات پر زور دیا وہ صوفیانہ تجربے پر عشق خدا کو قطعی اہمیت دینا ہے۔ مثلاً، ان کا واضح اعلان ہے کہ ان کے عشق خدا کے سامنے عشق رسول بھی ماند ہے۔ ایک مشہور حکایت کے مطابق وہ بصرہ کی گلیوں سے ایک مشعل اور ایک آبدان لئے گزر رہی تھیں اور کہتی تھیں کہ وہ جنت کو جلا ڈالیں گی اور جہنم کے شعلوں کو سرد

کریں گی' تا کہ اہل ایمان کی نظروں سے یہ دو پردے اتر جائیں' اور وہ جنت کی خواہشیں اور جہنم کے خوف سے نہیں' خدا سے اس کے جمال کی خاطر عشق کریں۔''

عورتوں کے بارے میں قرامطہ کے خیالات بہت کم معلوم ہیں' لیکن وہ بھی مردوں اور عورتوں کے مابین تعلقات کے ضمن میں راسخ الاعتقاد اسلامی معاشرے کے دستور العمل سے بنیادی اختلاف رکھتے تھے۔ قرمطیوں کی تحریریں محفوظ نہیں رہیں' لہٰذا' ان کے عقائد و اعمال کے بارے میں تحقیقات ان کی اپنی روایات پر مبنی نہیں ہو سکتیں۔ اس تحریک کی جڑیں نچلے طبقے میں پیوست تھیں' اس نے جنگی طور پر عباسی حکومت کو چیلنج کیا' اور قرامطہ کچھ عرصے کے لئے ایک آزاد جمہوریہ قائم کرنے میں کامیاب بھی ہو گئے۔ آخر کار اس تحریک کو کچل دیا گیا اور اس کی تحریروں کو تباہ یا ضائع کر دیا گیا۔ قرامطہ کی سرگرمیوں اور ان کے معاشرے کے بارے میں قریب قریب تمام کی تمام دستیاب معلومات غیر ہمدرد ذرائع اور بنوعباس کے حامیوں سے حاصل ہوتی ہیں۔

دوسری اختلافی تحریکوں کی طرح' قرمطی تحریک بھی معاشرے کے غالب حصے کی مروج بدعنوانیوں کے خلاف' اپنے آپ کو اسلامی پیغام کی اصل شکل کا حامی قرار دیتی تھی۔ قرمطی مبلغ دیہی لوگوں کو اپنا سب کچھ..... ''مویشی' بھیڑ' زیورات' اشیائے خوردنی''...... ایک مرکزی جگہ جمع کرنے کی دعوت دیتے' اس کے بعد' کوئی بھی کسی چیز کا مالک نہیں رہتا' اور تمام اشیاء ضرورت کے مطابق تقسیم کر دی جاتیں۔ ''ہر فرد اپنا کام تن دہی اور جذبہ مسابقت کے ساتھ کرتا' تا کہ اس کے پہنچائے گئے فائدے کی بنا پر اسے اعلیٰ درجے کا مستحق گردانا جائے۔ عورت اپنی' بنائی کی آمدنی لاتی' بچہ پرندوں کو اڑانے کی اجرت لاتا۔'' ان کی قائم کردہ جمہوریت میں' کل آبادی کی جائیداد کا انتظام ایک مرکزی کمیٹی کے پاس ہوتا تھا' جو تمام لوگوں کے روٹی' کپڑے اور مکان کی ضروریات کا خیال رکھتی تھی۔ کچھ مصنّفین کا خیال ہے کہ قرمطی عورتوں کو بھی مشترکہ ملکیت سمجھتے تھے۔ تاہم' آج کے محققین ایسی آراء کا قرمطیوں کے رسم و رواج کو درست طور پر سمجھنے میں ناکامی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق ان مصنفّین کے معاشرے کے مقابلے میں' عورتوں سے متعلق قرامطہ کے رسم و رواج بے حد مختلف تھے۔ ان کے اس الزام میں جس بات سے وزن پیدا ہوتا ہے وہ یہ شہادت ہے کہ قرمطی عورتیں پردہ نہیں کرتی تھیں' اور مرد اور عورت دونوں یک زوجی اور یک شوہری

پر عمل کرتے تھے' اور سماجی طور پر عورتوں اور مردوں میں میل جول عام تھا۔ یہ اور اس سے مشابہہ رسم و رواج کی بنا پر ان مصنّفین نے یہ دعوی کیا کہ قرمطی ''عیاش'' اور ''بے حیا'' تھے۔ دراصل' خود ان کا جن معاشروں سے تعلق تھا ان میں اعلیٰ طبقے کے مردوں کو بھی ''شرم و حیا'' کا خیال رکھنا پڑتا تھا' اور درجن بھر یا اس سے کچھ زیادہ لوگ اسے جنسی طور پر عورتوں سے وابستہ کرتے ہوں گے۔

اس دور میں اسلام کی ایسی تعبیریں کی گئیں جو انتہائی مختلف معاشروں کے مختلف طبقات کی مفادات اور نقطہ نظر کی نمائندگی کرتی تھیں۔ ان میں عورتوں اور مردوں کے مابین تعلق کو متعین کرنے والے معاملات بھی شامل تھے۔ جیسا کہ رسخ الاعتقاد تاریخ عام طور پر بتاتی ہے کہ معاشرے کو تقسیم کرنے والا اختلاف اور ''الحاد'' زیادہ تر مبہم الٰہیاتی نکات سے متعلق نہیں تھا' بلکہ سماجی نظم و ضبط اور غالب ثقافت کی اقدار کے بارے میں تھا۔ موجودہ اسلام کی تعبیر میں یکسانیت اور کم سے کم اختلافی نوعیت افہام و تفہیم کی یگانگت کی مظہر نہیں بلکہ تاریخ کے اس تشکیلی مرحلے پر عباسی ریاست کے مذہبی اور سماجی نقطۂ نظر کی فتح کی عکاسی کرتی ہے۔

آخر میں ایک شخصیت خاص طور پر توجہ کی مستحق ہے۔ عورتوں کے بارے میں ہمدردانہ گوشہ رکھنے کے ضمن میں یہ شخصیت غالباً بڑے بڑے مسلمان عالموں اور فلسفیوں میں اپنی مثال آپ ہے۔ ابن العربی (1240-1165) مرسیۂ سپین میں پیدا ہوئے۔ علمی قد و قامت میں وہ غزالی سے بہت بلند ہیں۔ انہوں نے اپنے وطن میں ہی متوفی اساتذہ سے تعلیم حاصل کی۔ ان اساتذہ میں دو خواتین تھیں: ام المساکین' شمس' اور نونہ فاطمہ بنت المثنی۔ شمس کے بارے میں ابن العربی کا کہنا ہے کہ ''اپنی روحانی واردات اور معرفت میں وہ عظیم صوفیاء میں سے تھیں'' انہوں نے نونہ فاطمہ کی کرامات کا ذکر بھی کیا ہے' جو ابن العربی کی تعلیم کے وقت نوے کے پیٹے میں تھیں۔ انہوں نے بانسوں کی ایک جھونپڑی بنانے میں نونہ فاطمہ کی مدد کی۔ ابن العربی نے اپنی بیٹی کو خود الٰہیات کی تعلیم دی' وہ ایک برس کی عمر میں ہی الٰہیاتی سوالوں کے جواب دینے کے قابل ہو گئی تھی۔ ایک مدت کی غیر حاضری کے بعد اپنے والد سے ملنے پر اسے جو خوشی ہوئی تھی' ابن العربی نے اس کے بارے میں بڑے متاثر کن انداز میں لکھا ہے۔

اپنی زندگی میں ابن العربی متعدد مرتبہ الحاد کے نام پر زیرِ عتاب رہے۔ ایک موقعے پر ان کے خلاف اشتعال کی وجہ عورتوں کے بارے میں ان کے بیانات تھے۔ مثال کے طور پر ان کی نظم ''ترجمان الاشواق'' ایک جوان عورت کے بارے میں ہے جس سے ان کی ملاقات مکے میں ہوئی تھی۔ وہ لکھتے ہیں کہ وہ عورت (نظام) روحانی اور صوفیانہ زندگی کے تجربے کی حامل' عالم اور خدا ترس تھی'' اور کمینہ خصلت......حقیر روحوں میں خاطر ''مجھے یہاں اس کے جسم اور روح دونوں کی خوبصورتی کا ذکر کرنا چاہیے۔) اس عورت کے باطن اور اس کے ظاہر کی وضعداری'' کی یاد اور اس کے ساتھ'' غیر متزلزل خیر خواہانہ تعلق'' کی پیش کش نے انہیں نظم لکھنے کی تحریک دی۔ اس نظم کا مرکزی استعارہ (جو دو صدی بعد دانتے کی نظم میں بھی نمودار ہوا) جوان عورت ہے جو اس حکمت الٰہی کی زمینی تمثال ہے انسانی روح جس کی متلاشی رہتی ہے نسوانی چہرے کی الوہیت کا تصور راسخ الاعتقاد لوگوں کے لئے انتہائی ناگوار تھا' اس نظم کی بنا پر ابن العربی کی بہت مخالفت ہوئی' اور بعد میں انہیں اس کی توضیح کرنی پڑی کہ اس کی مفہوم مکمل طور پر روحانی اور تمثیلی ہے۔ (اس مرحلے پر' ایک سوال فطری طور پر سر اٹھاتا ہے کہ عرب اسپین کے مختلف رسم و رواج نے عورتوں کے باری میں ابن العربی کے مختلف رویے کو کس حد تک تشکیل دیا؟ یہ ابھی تک تحقیق طلب ہے۔)

ابن العربی نے وجود رب کی نسوانی جہت اور اس بات پر زور دیا ہے کہ مرد اور عورت ایک دوسرے کی تکمیل کرنے والے وجود ہیں۔ ان کی فکر کے یہی دو مستقل عناصر ہیں۔ وہ حضرت آدم کو پہلی عورت قرار دیتے ہیں کیونکہ حضرت حوا ان کے پہلو سے پیدا ہوئیں' اور مریم کو دوسرا حضرت آدمؑ کیونکہ ان سے حضرت عیسیٰؑ پیدا ہوئے۔ حضرت آدم اور حضرت حوا کے استعارے کو استعمال کرتے ہوئے ابن العربی لکھتے ہیں کہ خدا نے' حضرت آدم سے ''اپنی صورت پر ایک وجود اخذ کیا' ''جسے عورت کا نام دیا گیا' اور چونکہ یہ صورت خود اس (خدا) کی صورت سے مشابہہ معلوم ہوتی ہے' لہٰذا مرد اس کی تمنا میں بے قرار رہتا ہے' بالکل اسی طرح جیسے کوئی چیز خود اپنی تمنا کرے۔'' ابن العربی نے تخلیقی نفس رحمت کو خود خدا کے ایک جزو کی حیثیت سے نسوانی قرار دیا۔ اگرچہ وہ ایک متنازعہ شخصیت ہیں جنہیں ان کی زندگی میں دشمنی کا نشانہ بنایا گیا' لیکن ان کی فکری استعداد (جو ان کے عظیم ادب سے عیاں ہے) کی بنا پر انہیں ایک عظیم مسلمان مفکر تسلیم کیا گیا۔

مختصر یہ کہ اسلامی قانون اور قرآن کی تعبیر کی تشکیل جس دور میں ہوئی اور اسے جو صورتیں عطا کی گئیں اور جو ہمارے دور تک مستند سمجھی جاتی ہیں، وہ دور خاص طور پر عورتوں کے لئے ناسازگار دور تھا۔ بنو امیہ کی دراثت اور بالخصوص عباسی معاشرے نے عورتوں کے خلاف قانون کی تشکیل کی حد متعین کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ تاہم، اس ''مرد حمایتی'' عہد میں بھی عورتوں کے حق میں اسلام کی زیادہ عدل پسند تعبیر ممکن تھی۔ قانونی آراء کی اکثریت اس بات کی گواہی دیتی ہے۔ صوفی اور قرمطی تحریکیں بھی ظاہر کرت ہیں کہ اسلام اور قرآن کی ایسی تعبیریں موجود تھیں جو غالب ثقافت کی تعبیروں سے اختلاف رکھتی تھیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تعبیریں تصور عورت کی تشکیل اور صنفی تفریق سے متعلق سماجی تعینات کے بارے میں اہم مضمرات کی حامل تھیں۔

یہ تحصیلات آج کے مسلم معاشروں میں جاری تنازعات سے مناسبت رکھتی ہیں۔ خاص طور پر اس رجحان کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ مناسبت زیادہ اہم ہوجاتی ہے کہ مسلم کلاسیکی قانونی کی بے لوث اور سخت گیر تعبیر کی جارہی ہے اور عورت اور صنفی تفریق کے بارے میں، معاشرتی اور حکومتی طور پر، راسخ الاعتقاد اسلامی مباحث کی توثیق کی جارہی ہے۔ اب جبکہ مسلم مما لک کی عورتیں غیر معمولی اور روز افزوں تعداد میں اہلِ فکر آبادی کا حصہ بنتی جا رہی ہیں ـــ جیسے وہ مسجد میں جانے کے اپنے صدیوں پہلے چھینے ہوئے حق کا اعادہ کر رہی ہیں ـــ تو اسلام کے مفہوم کے بارے میں ابتدائی کشاکش پر نئے انداز سے تحقیق ہوگی اور اسلامی قانون کے ارتقائی عمل اور اصل مباحث کا نئے سرے سے تنقیدی جائزہ لیا جائے گا۔

باب 6

عہد وسطیٰ کا اسلام

یہاں میرا مقصد ظہور اسلام کی بعد سے لے کر اس کے اداروں کے استحکام تک کے دور میں عورتوں کے حالات کے بارے میں غالب مباحث پیش کرنا ہے۔ یہاں صرف ان علاقوں اور ان ادوار کو مدِ نظر رکھا گیا ہے جن کے بارے میں معلومات میسر ہیں۔ لہٰذا' مصر' ترکی اور شام کے معاشروں پر خاص توجہ دی گئی ہے۔ جن ادوار کے بارے میں ذرائع اور تحقیق میسر ہیں' وہ خاص طور پر پندرھویں سے لے کر ابتدائی انیسویں صدی (مملک اور عثمانیہ ادوار) سے تعلق رکھتے ہیں۔ جہاں تک ان خطوں اور ان ادوار کے اہم معاملات کا تعلق ہے عورتوں کے حالاتِ زندگی میں مماثلت پائی جاتی تھی' جیسے کہ معیشت میں ان کی شرکت' اور سرگرمی' ان کی زندگی متعین کرنے والے رسم و رواج' بالخصوص شادی سے متعلق رسم و رواج۔ لیکن مسلمان عورتوں کی تاریخ سے متعلق تحقیق ابھی بہت ابتدائی مرحلے پر ہے۔ اس شعبے میں ہونے والی ترقی آخر کار ہمیں اس قابل بنا سکتی ہے کہ ہم ترکی مصر اور پندرھویں اور اٹھارہویں صدی کے قاہرہ کی عورتوں کے حالاتِ زندگی کے درمیان فرق کو جان سکیں۔

میں نے جن ذرائع اور محققین پر انحصار کیا ہے' ان میں خاص طور پر زیرِ بحث ادوار اور معاشروں کے ادبی نسخے' دستاویزی شواہد (جیسے کہ ان معاشروں کے عدالتی ریکارڈ) کے مطالعے' اور یورپی سیاحوں کے تذکرے شامل ہیں۔ علاوہ ازیں' میں نے قاہرہ کی غنیزی دستاویزات(Geniza Records) کے ایس۔ڈی گوئے تین(S.D. Goitein) کے مطالعات کو بھی سامنے رکھا ہے۔ یہ گوئے تین کی محنت و عرق ریزی کا ثمر ہے کہ ہمیں

دسویں سے پندرہویں صدی تک کے قاہرہ کی روزمرہ زندگی کی واضح جھلک دستیاب ہے۔ غنیزی دستاویزات ایسی تحریریں تھیں۔ جنہیں قاہرہ کے یہودیوں نے غنیزہ میں دفن کر دیا تھا۔ یہاں جس مواد پر انحصار کیا گیا ہے' غنیزی دستاویزات اس سے قبل کے دور سے تعلق رکھتی ہیں اور قاہرہ اور مشرق وسطیٰ کی آبادیوں کے یہودیوں کے حالاتِ زندگی کے بارے میں بیشتر معلومات مہیا کرتی ہیں۔ تاہم' جیسا کہ گوئے تین کی رائے ہے' یہودی' قاہرہ کی غالب آبادی اور اس وقت کے وسیع مسلم معاشرے کے رسم و رواج' تصورات' اور طرز ہائے زندگی پر ہی عمل کرتے تھے۔ اور گوئے تین کی تحقیق بہرصورت مسلم معاشروں کی عورتوں کے مطالعے کے لئے بہت اہمیت رکھتی ہے۔ کسی حد تک بعد کے دور کی عورتوں کی سرگرمیوں اور حالاتِ زندگی کو پیش کرتے ہوئے میں نے اس ابتدائی عہد کے مواد کو بھی مدِ نظر رکھا ہے۔ اس ضمن میں میں نے گوئے تین کی پیروی کی ہے: غنیزی لوگوں کے طرز ہائے حیات' رسم و رواج' اور طور طریق کی توضیح یا تصدیق کے ضمن میں گوئے تین انیسویں صدی کے سیاح ایڈورڈ ولیم لین (Edward Willaim Lane) کے زیادہ حوالے دیتا ہے۔ موجودہ دستیاب مواد سے پتہ چلتا ہے کہ اس خطے میں بڑے بڑے معاملات کے ضمن میں عورتوں کے حالاتِ زندگی میں پائے جانے والی مماثلتیں دسویں صدی سے ابتدائے انیسویں صدی اور مغربی معاشی یلغار کے آغاز اور شکست و ریخت اور بالآخر صنفی تفریق کے غالب مسلم نقطۂ نظر کی سماجی اور اداراتی تشکیل کی تباہی تک پھیلی ہوئی ہیں۔

زیرِ نظر دور میں بحیرۂ روم کے مشرق وسطیٰ کی عورتوں کے حالاتِ زندگی کے احکام کو چار عوام اور ان کے باہمی تعامل نے متشکل کیا: شادی کو متعین کرنے والے قوانین اور رسم و رواج' بالخصوص کثیرالزوجیت' کنیزیں رکھنے' اور شوہر کو یکطرفہ طلاق کی اجازت دینے والے قوانین' عورتوں کی خان نشینی کا سماجی نصب العین' عورتوں کا جائیداد کی ملکیت کا قانونی حق' اور طبقاتی نظام میں عورتوں کی حیثیت۔ یہ آخری عامل' عورتوں پر بقیہ تین عوامل کے اثر انداز ہونے کا تعین کرتا ہے۔

چونکہ عورتوں کے حالاتِ زندگی کے امکانات' طبقاتی اہمیت سے متشکل و متعین ہوتے تھے' اس لئے میں یہ بیان کرنا چاہوں گی کہ شادی سے متعلق قوانین اور رسم ورواج' خانہ نشینی کا نصب العین' اور جائیداد سے متعلق قوانین بالائی طبقوں سے شروع ہو کر' مختلف

طبقوں کی عورتوں کو کس طرح متاثر کرتے تھے۔ میں یہ دکھانے کے ساتھ ساتھ کہ یہ تغیرات مختلف طبقوں کی عورتوں کی نجی اور معاشی ہستی کو کس طرح متعین کرتے تھے' زندگی کے حقیقی حالات بھی دکھانا چاہوں گی: ان کے مکان کیسے ہوتے تھے' انہیں کیسے آراستہ کیا جاتا تھا' اور خریداری' کھانا پکانا' جیسے روزمرہ کے معاملات سے عورتیں کس طرح نبٹتی تھیں۔ ان معاملات کے ضمن میں طبقاتی اختلافات بھی زیرِ بحث آئیں گے۔ ساتھ ہی میں خریداری جیسی سرگرمیوں سمیت سماجی میل جول اور تفریح سے متعلق رسم و رواج بھی بیان کروں گی۔ اس تمام روداد میں میرا سروکار صرف شہری عورتوں سے ہے' کیونکہ تمام کی تمام موجودہ دستیاب معلومات ان سے تعلق رکھتی ہیں۔

بیشتر مواد' جس پر میں نے انحصار کیا ہے' چاہے یہ دستاویزی ہے یا ادبی' اس لحاظ سے اہم ہے کہ یہ ہمیں عورتوں کی صرف ترچھی جھلک دکھلاتا ہے اور ان کی داخلیت کے بارے میں صرف اندازے لگانے کی اجازت دیتا ہے۔ عربی کے تمام ذرائع' جس کے میں نے حوالے دیئے ہیں' مردوں کی تحریروں پر مشتمل ہیں' اور ان میں سے کوئی بھی عورتوں یا عورتوں کے حالاتِ زندگی بیان کرنے کے مقصد سے نہیں لکھا گیا۔ حالانکہ قاہرہ کے السخاوی (1428-1497) کی عالم عورتوں کی سوانحی لغت جیسی کتب کم از کم عورتوں کے اساتذہ اور ان کی علمی تحصیلات کے ساتھ ان کے شوہروں کے بارے میں معلومات مہیا کرنے کا اہتمام بھی کرتی تھیں۔ اس عہد یا ان معاشروں کی عورتوں کی تحریر کی ہوئی کتابیں غیر موجود ہیں۔ عورتیں کس طرح رہتیں تھیں' وہ کیا گفتگو کرتی تھیں' اپنی زندگیوں کے بارے میں ان کی کیا رائے تھی...... ان معاملات کے بارے میں جو تھوڑا بہت مواد دستیاب ہے۔ وہ یورپی سیاحوں کے تذکرے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مفصل تذکرہ لیڈی میری ورٹلی مانٹیگو (Lady Mary Wortley Montagu) کا ہے۔ اس باب کا اختتام اس کے کچھ اقتباسات پر ہوتا ہے۔

شادی سے متعلق چند ایک رواجوں پر سارے معاشرے میں عمل کیا جاتا تھا مختلف طبقوں میں یہ مختلف نہیں ہوتے تھے۔ ان میں سے ایک تو یہ تھا کہ شادی ایک عام قاعدہ تھا اور تجرد' مرد اور عورت دونوں کے لئے' انتہائی ناقابلِ قبول۔ ایک اور یہ تھا کہ بارہ سے سولہ تا سترہ برس کی عمر میں لڑکیوں کی شادی کر دی جاتی تھی۔ جہاں تک شواہد کا تعلق ہے' اس سے

بھی کم عمر میں شادیاں ممکن تھیں' لیکن عام نہیں تھیں۔ (یہ شواہد' عام طور پر' بالائی یا متوسط طبقوں سے متعلق ہیں۔) ان دوشعبوں سے علیحدہ شادی کی رسموں اور رواجوں کا زیادہ تر تعلق مختلف طبقوں سے ہوتا تھا۔ کثیرالزوجیت اور کنیزیں رکھنے کا رواج خاص طور پر حکمران طبقات میں تھا یہاں یہ ایک عام قاعدہ تھا۔ 1250ء سے 1517ء تک مصر کے مملوک حکمرانوں کے درمیان کسی فرد کے طبقے اور اختیار کا انحصار غالباً اس بات پر تھا کہ وہ کنیزوں کے کتنے بڑے حرم کا مالک ہے اور اس نے زیادہ سے زیادہ کتنی شادیاں کی ہیں۔ (مملوک فوجی غلام تھے جنھوں نے نہ صرف بلا امتیاز شادیوں کے ذریعے بلکہ اپنے آبائی ترکی علاقے سے غلام خرید کر اور بھرتی کر کے بھی اقتدار حاصل کیا اور اپنی تعداد میں اضافہ کر کے اسے جاری رکھا اور مستحکم کیا۔) اس وقت کے وقائع نگار مملوک مردوں کے درمیان ہم جنسیت کا ذکر بھی کرتے ہیں' اس کے باوجود ان کی بیویوں کی تعداد کم نہیں ہوتی تھی اور نہ ہی ان کے حرم چھوٹے ہوتے تھے۔

کثیرالزوجیت اور کنیزوں کے رواج کی وجہ سے بالائی طبقے کے مردوں کی بیویاں عام طور پر معاشی کے بجائے' جذباتی اور نفسیاتی عدم تحفظ کا شکار رہتی تھیں۔ جبکہ ایسے مردوں کی کنیزوں کی معاشی حالت مخدوش ہوتی تھی۔ انہیں صرف آقا کے لئے بچہ پیدار کرنے پر کچھ تحفظ ملتا تھا۔ کنیز کا نسلی پسِ منظر اس کی حالت میں بنیادی تبدیلی لا سکتا تھا۔ مثلاً' مملوک مصر میں ایک نسلی اقلیت تھے' مقامی لوگوں کے مقابلے میں خود کو برتر سمجھتے تھے' اور صرف اپنی برداری میں ہی شادی کرتے تھے' اور اپنے آبائی ترکی علاقے کی کنیزیں ہی رکھتے تھے۔ یوں اقلیتی اعلیٰ طبقے کے ارکان کی حیثیت سے' ان کنیزوں کے ساتھ بلاشبہ بہتر برتاؤ روا رکھا جاتا تھا۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ وقائع نگار حسد ورقابت کی اس صورتِ حال میں (بیویوں میں مقام اور حیثیت کے لئے اور کنیزوں میں تحفظ کے لئے) حرم میں وقوع پذیر ہونے والی قتل کی کہانیاں سناتے ہیں۔

دوعورتوں کے سوانح حیات خاص طور سے حیثیت اور اختیار کی اس کشاکش کی خاموش جھلک دکھاتے ہیں۔ شک کیا جاتا ہے کہ ان عورتوں کو زہر دیا گیا یا جادو کے ذریعے بیمار کروایا گیا مروا دیا گیا تھا۔ حرم میں ایک عورت کے پسندیدہ قرار پانے کا مطلب دوسری کا زوال تھا۔ اس طرح سیاسی میدان جیسی عداوت جنم لیتی تھی۔ جلبن ایک سرکاشی عورت کی

بیٹی تھی' اسے سلطان برسے نے خریدا تھا' برسے کے بعد اس کا بیٹا یوسف تخت پر بیٹھا۔ برسے نے اپنے آقا دق مق کی سابقہ بیوی ملکہ خاص سے شادی کے بعد جلبن سے شادی کی تھی۔ ملکۂ خاص سے اس کا ایک بیٹا ناصر تھا۔ سلطان سے شادی کے بعد' نئی ملکۂ خاص بن گئی اور اس پر بہت نوازشات ہوئیں۔ سلطان نے سرکاشیہ سے اس کے خاندان کو بلوا لیا۔ اور انہیں بہت سے منصب عطا کئے۔ اس کی موت زہر سے ہوئی' اس کا قتل یقیناً حرم میں اسکے عروج کا نتیجہ تھا۔ اس نے بے شمار دولت چھوڑی۔

دوسری عورت شیریں' ایک یونانی کنیز تھی۔ جب اس کا آقا بادشاہ بنا تو اس سے شادی کے بعد وہ ملکۂ خاص بن گئی۔ نئی پسندیدہ ملکہ کی حیثیت سے اس نے قلعے کے محل ستون میں رہائش اختیار کی' اور پہلی بیوی کو وہاں سے منتقل ہونا پڑا۔ شیریں کو یہاں زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ وہ بیمار پڑ گئی اور بستر سے جا لگی۔ کہا جاتا ہے کچھ لوگوں نے اس پر جادو کر دیا تھا۔ اس کے بیٹے کا خیال تھا کہ اس کے باپ کی دوسری بیویوں' کچھ ملکاؤں کا حسد اور اشتعال اس کی بیماری کا سبب تھا۔

اس طبقے میں' اور درحقیقت دوسرے تمام طبقوں میں بھی طلاق اور دوسری شادیاں عام تھیں۔ پچیس مملوک عورتوں کی شادیوں کی تفصیلات بتاتی ہیں کہ ان میں سے سات نے چار یا اس سے زیادہ شادیاں کیں اور ان میں سے کوئی ایک بھی ایسی نہیں تھی جس نے صرف ایک مرتبہ ہی شادی کی ہو۔

جائیداد وقف کرنے کے طور طریقہ ظاہر کرتے ہیں کہ مملوک مردوں میں بیٹیوں' بہنوں' اور بیویوں کے ساتھ (بھی) محبت کے مضبوط بندھن موجود تھے۔ مردوں کا اپنی عزیز خواتین کے لئے جائیداد دیں وقف کرنا ایک عام بات تھی (یہ وقف خدمت خلق کے اداروں کی صورت میں ہوتے تھے' اور اس سے فائدہ اٹھانے والوں میں رشتہ دار بھی ہو سکتے تھے)' اور ان وسیع وقف جائیدادوں کے منتظم کے طور پر عورتوں کا تقرر بھی ایک عام بات تھی۔ المسو نہ تاتار خان کو اس کے باپ نے جس جائیداد کا منتظم مقرر کیا تھا وہ کئی سوفدان زرعی زمین' چھ قصباتی مکانوں' متعدد دوکانوں' اور قاہرہ میں کرائے پر دی ہوئی جائیداد پر مشتمل تھی۔

دستیاب وقف دستاویزات میں سے تیس میں یا تو معلیٰ' یا بیشتر صورتوں میں منتظم

کے طور پر عورتوں کا نام ملتا ہے۔ شاید زیادہ تر مملوک ہی عورتوں کو بحیثیت منتظم مقرر کرتے تھے' اور اس کی وجہ جائیداد سے اس کے تعلق کی خاص نوعیت ہے۔ مملوک مرد غلام تھے یا غلاموں کی اولاد' اور جو زمین انہیں بخشی جاتی تھی وہ اس کی آمدنی وصول کرتے تھے' اور یہ زمین ان کی موت پر دوبارہ ریاست کے قبضے میں آجاتی تھی۔ چونکہ وقف قائم کرنے سے ریاست کو زمین کی واپسی کی پیش بندی ہو جاتی تھی' لہٰذا' وہ ہسپتالوں' سکولوں' اور دوسرے خیراتی اداروں اور عطیات کی صورت میں وقف قائم کرتے تھے اور ان سے مستفید ہونے والوں میں ان کے عزیز شامل ہوتے تھے۔ مزید برآں' مملوک مردوں کی شرح موت بہت اونچی تھی کیونکہ ان کا پیشہ سپاہ گری تھا۔ اور پھر وہ سیاسی قتل' قید' اور جائیداد کی ضبطی کا شکار بھی رہتے تھے۔ عورتیں ان خطرات سے محفوظ تھیں۔ تاہم' چونکہ عورتیں جائیداد کی وارث ہوتی تیں اور اس کا انتظام سنبھالتی تھیں' اس لئے ظاہر ہوتا ہے کہ مرد انہیں اس ذمہ داری کا اہل سمجھتے تھے' اور قیاس ہے کہ بیٹیوں کی تربیت اس نقطۂ نظر سے کی جاتی تھی کہ وہ بڑی ہو کر قابلِ منتظم بنیں۔

اس طبقے کی عورتیں بہت بڑی جائیداد کی مالک ہوتی تھیں اور بعض اوقات اس کا انتظام بھی خود ہی سنبھالتی تھیں۔ اس کے علاوہ' عورتیں گھر بار کی مالک ہوتی تھیں' ان کے یہ گھر بہت بڑی عمارتوں پر مشتمل ہوتے تھے۔ ایک شہزادی کے گھریلو ملازموں کی تعداد سات سو تھی۔ ان کے تمام گھریلو ملازم عورتیں ہوتی تھیں' خزانہ دار (خزن دارہ) اور نگران اعلیٰ (راس ناوَبہ) بھی عورت ہوتی تھی۔ مردوں کی طرح' اس طبقے کی عورتیں بھی مدرسوں' سراؤں' اور مقبروں کے لئے وقف قائم کرتی تھیں اور اپنی غلام عورتوں کے لئے عطیات وقف کرتی تھیں۔

حکمران طبقے سے باہر لوگوں میں کثیرالزوجیت اور کنیزیں رکھنے کا رواج نسبتاً عام نہیں تھا۔ گوئے تین کا خیال ہے کہ یہودیوں (اسلام کی طرح جن کے قوانین کثیرالزوجیت کی اجازت دیتے تھے) کی مانند یک زوجیت مسلمانوں کے ''ترقی پذیر متوسط طبقے'' کا بھی خاصہ تھی۔ اٹھارہویں صدی کے حلب اور انیسویں صدی کے قاہرہ کے یورپی سیاح کثیرالزوجیت کا شاذ ہی ذکر کرتے ہیں' اور سترہویں صدی کے ایک مطالعے کے مطابق دو ہزار جائیدادوں سے متعلق دستاویزات میں کثیرالزوجیت کی صرف بیس مثالیں ملتی ہیں۔

انتہائی دولت مندوں کی نسبت دوسرے لوگوں میں مالیات نے اس رواج میں کمی پیدا کی' کیونکہ قانون بیویوں کے ساتھ مساوی برتاؤ کا تقاضا کرتا تھا...... غالباً ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے ہر بیوی کو علیحدہ گھر بار مہیا کرنا اگرچہ بیشتر مردوں کی رساء سے باہر تو نہیں تھا...... لیکن یہ ایک بوجھ ضرور تھا۔ باوجودیکہ حکمران طبقے میں یہ ایک مقبول رواج تھا' لیکن عورتوں کے لئے دوسری بیویوں اور کنیزوں کی موجودگی میں ایک شوہر کے ساتھ گزارہ کرنا خوش کن عمل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ معاصر مصنّفین جب کسی مخصوص عورت کا ذکر کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ وہ یک زوجیت کی شادی کی حامل تھی تو وہ بار بار اس کی خوش نصیبی کی طرف توجہ ضرور دلاتے ہیں۔ اسی طرح' جب کوئی خاندان اپنی بیٹی کے لئے یک زوجیت کی شادی کو تسلیم کروا لیتا تھا' تو وہ اسے بہت خوش نصیبی کی بات قرار دیتا تھا۔ یہ دونوں حقائق بتاتے ہیں کہ اس معاشرے کے افراد کے لئے کثیرالزوجیت عورت کے حق میں ناروا سمجھی جاتی تھی' اور اگرچہ قانون اور اعلیٰ طبقے کا سماجی رواج اس بات کی اجازت دیتا تھا پھر بھی یہ محسوس کیا جاتا تھا کہ یہ عورتوں کے ساتھ ناانصافی ہے' خواہ عورتیں مرد کی عزیزدار ہی ہوں۔ بہرحال' یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں سے پہلے بھی کچھ معاشرے (مثلاً' ایسے معاشرے جن میں بیویاں مادی طور پر اور خوراک کی پیداوار کے لحاظ سے خود کفیل تھیں) نہ صرف کثیرالزوجیت کی اجازت دیتے تھے بلکہ اس رواج کو ہر متعلق فریق کے لئے مسرت بخش قرار دیتے تھے۔ بحیرۂ روم کے مشرق وسطیٰ کے مسلم معاشروں میں امتیازی طور پر یہ صورت نہیں تھی۔

سخاوی کی سوانحی لغت کی عورتوں کی زندگیوں میں کثیرالزوجیت شاذ ہی ملتی ہے' لیکن جہاں یہ سامنے آتی ہے وہ ڈرامے یا سانحے پر منتج ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر' حبیبہ اور ام الحسین کثیرالزوجیت کی شادی کی حامل تھیں۔ حبیبہ نے اپنے عم زاد سے شادی کی تھی' جس نے چوری چھپے دوسری شادی کر لی۔ جب حبیبہ کو اس شادی کا پتہ چلا تو اس کے شوہر نے اس کی خفگی کے خوف سے دوسری بیوی کو بہ عجلت طلاق دے دی۔ ام الحسین ایک عالم فاضل عورت تھی' بتایا جاتا ہے کہ اپنے شوہر کی دوسری شادی کے سبب وہ دماغی توازن کھو بیٹھی۔ اشتعال' اخفا' اور دماغی خلل...... یہ ایک ایسے معاشرے کی چغلی کھاتے ہیں جس نے کثیرالزوجیت کے ساتھ آسانی سے نباہ نہیں کیا تھا۔ زبان تک میں وہ طرزِ احساس موجود ہے جو عورتوں کے لئے کثیرالزوجیت کی ناآسودگی کی ثقافت سے خاص ہے: سوکنوں کے

لئے لفظ ''ضری'' مستعمل ہے' جو مشتق ہے لفظ ''ضر'' (نقصان پہنچانا) سے۔

محنت کار طبقہ کنزیں رکھنے کی استطاعت ہی نہیں رکھتا تھا' اور یہ رواج متوسط طبقے میں بھی قطعاً عام نہیں تھا۔ مغربی سیاح اس کی کمیابی کا پتہ دیتے ہیں' اور معاصر عربی ذرائع بمشکل ہی اس کا ذکر کرتے ہیں۔

دراصل' دستیاب مواد اس بارے میں بہت کم معلومات مہیا کرتا ہے کہ عورتوں کو کثیرالزوجیت اور کنیز داری کی جذباتی اور نفسیاتی قیمت ادا کرنی پڑتی تھی۔ تاہم' قاہرہ کے انیسویں صدی کے پولیس ریکارڈ کے ذریعے ایک معاملے کی تفصیلات پتہ چلتی ہیں۔ یہ ایک مثال وضاحت سے بتاتی ہے کہ غلام عورتین عام جنسی شکار ہوتی تھیں اور وہ اور ان کی اولاد دوسری عورتوں اور مردوں دونوں کے ہاتھوں جسمانی آزار میں مبتلا رہتی تھی۔ (یہ معاملہ چونکہ پولیس ریکارڈ میں درجہ ہے' لٰہذا یہ بات اہم ہے کہ یہ مجرمانہ معاملہ تھا' سماجی طور پر قابلِ قبول رواج نہیں تھا۔)

غلاموں کے تاجر ویلی محمد نے سیمی گل(Semigul) کو استنبول سے خریدا' اور سمندر کے راستے مصر لے گیا' اور راستے بھر اس سے جنسی حظ اٹھاتا رہا...... یہ اس کا حق تھا کیونکہ وہ اس کی ملکیت تھی۔ مصر میں' سیمی گل نے اپنے آقا کو بتایا کہ وہ پیٹ سے ہے' پر وہ اسے بیچنے پر مصر رہا' چونکہ بچہ ہونے کے بعد اسے بیچنا خلافِ قانون تھا' لٰہذا' اس نے اسے اسقاطِ حملہ کیلئے دوائیاں دیں' لیکن بے سود۔ پھر بھی اس نے اسے مصر کے حکمران گھرانے میں فروخت کر دیا۔ وہاں کی عورتوں نے جب اس کی حالت دیکھی تو دایہ بلا کر اس کی تصدیق چاہی۔ دایہ کی تصدیق کے بعد انہوں نے اسے تاجر کو واپس کر دیا۔

پھر محمد نے اسے اپنے ایک ساتھی تاجر مصطفیٰ کے گھر بھجوا دیا۔ محمد کی بیوی کو جب اس معاملے کی خبر ملی تو وہ مصطفیٰ کے گھر گئی۔ اس نے لڑکی کو برا بھلا کہا' اس موقعے پر تو مصطفیٰ کی بیوی نے اسے مار پیٹ سے بچا لیا۔ چند دنوں بعد مصطفیٰ اور اس کی بیوی نے سیمی گل کو محمد کے گھر بھیج دیا۔ جب دایہ نے یہ کہہ کر حمل گرانے سے انکار کر دیا کہ حمل کافی دن کا ہو چکا ہے' اور جب محمد نے بھی سیمی گل کا حمل گرانے کے لئے اسے مارنے پیٹنے سے انکار کر دیا تو محمد کی بیوی نے یہ کام خود اپنے ذمے لے لیا...... اس نے سیمی گل کو پشت اور پیٹ پر بھاری اشیاء (کپڑے دھونے والے ڈنڈے اور موسل) سے مارا پیٹا۔ راہ گزرتی

ایک کسان عورت نے سیمی گل کی چیخیں سنیں اور' اندر جھانکنے پر' ایک ہمسائی کو مدد کے لئے پکارا۔ ہمسائی دوڑی آئی اور آ کر سیمی گل کو سنبھالا۔ سیمی گل نے لڑکے کو جنم دیا۔ جسے محمد کی بیوی لے اڑی۔ وہ اسے گود لینے کی نیت رکھتی تھی لیکن وہ ایک برس کے اندر موت سے ہمکنار ہو گیا۔ اس اثناء میں محمد نے سیمی گل کو دوبارہ ایک ساتھی تاجر کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ یہ فروخت غیر قانونی تھی کیونکہ وہ اس کے بچے کی ماں بن چکی تھی۔ جس تاجر نے اسے خریدا' وہ (اس کی) کہانی سے باخبر ہونے پر اسے غلاموں کی گلڈ کے سربراہ کے پاس لے گیا' تاکہ معاملے کی تحقیقات کی جائے۔ آخرکار' یہ معاملہ مصر کے قاضی القفاہ کے پاس پہنچا: یہ اغلب ہے کہ سیمی گل کو آزادی نصیب ہو گئی ہو۔

نجی دولت سے تہی یا دولت مند گھرانوں سے تعلق نہ رکھنے والی متوسط اور نچلے طبقوں کی عورتوں کے لئے' کثیر الزوجیت' اپنے ہمراہ ایک بیوی کے عروج اور دوسری کے طلاق کی صورت میں' محتاجی و مفلسی لاتی تھی۔ اگرچہ متوسط اور نچلے طبقے کی عورتیں اپنے گھرانوں اور شوہروں کی سرپرستی کے بغیر جائیداد کی مالک ہو سکتی تھیں' پھر بھی معاشی خودمختاری کے لئے آمدنی غالباً شاذ ہی کافی ہوتی تھی۔

بیوہ اور مطلقہ عورتوں اور ان کے بچوں کی حالت مستقلاً الم ناک ہوتی تھی۔ جوان بیٹیوں والیاں خوش نصیب ہوتی تھیں۔ سخاوی متعدد ایسی عورتوں کا ذکر کرتا ہے' اور انہیں ازحد خوش نصیب عورتیں قرار دیتا ہے' یہ اپنے بیٹوں کے ساتھ رہتی تھیں جو ان سے بہت اچھا برتاؤ کرتے تھے: خدیجہ' جنہیں چار مرتبہ طلاق مل چکی تھی' اپنے بیٹے کے ساتھ رہتی تھیں' جو ان سے محبت کرتا تھا اور اس نے ''انہیں زندگی کی تمام آسائشیں مہیا کر رکھی تھیں'' اور زینب' جنہیں قرآن ان کے باپ نے پڑھایا تھا اور جو دو مرتبہ اپنے شوہر کے ساتھ حج پر جا چکی تھیں' طلاق کے بعد اپنے بیٹے کے ساتھ رہتی تھیں ''جو ان سے بہت اچھا برتاؤ کرتا تھا اور ان کی تمام ضروریات پوری کرتا تھا''۔ بیوہ اور مطلقہ عورتوں کو تمام عورتوں کی طرح بہرحال اپنے عزیز دار مردوں (کوئی عزیز ہونے پر) کی سرپرستی میں رہنا پڑتا تھا۔ عابدہ کو دو شوہر طلاق دے چکے تھے' اور ان میں سے ایک سے بچے بھی تھے۔ وہ اپنے ننھیالی عزیز کی سرپرستی میں رہتی تھیں۔ اور سخاوی کی عزیزہ فاطمہ' جن کے تمام بچے مر چکے تھے' اپنی بیشتر زندگی اپنے بھائی کے ساتھ رہیں۔ وہ کشیدہ کاری میں مہارت رکھتی تھی' اور آس پاس کے

بچوں کو یہ کام سکھلاتی تھیں۔ جن عورتوں کو ان کے عزیز دار قبول نہیں کرتے تھے یا ان کا بار اٹھانے کی استطاعت نہیں رکھتے' ان کی زندگیاں قابلِ رحم ہوتی تھیں۔ اور یہ ایک عام بات تھی۔ اس دور کے ادب میں کثرت سے اس کا تذکرہ ملتا ہے کہ فلاں شخص ''غریبوں اور بیواؤں'' یا ''بوڑھوں اور بیواؤں'' کا خیر خواہ ہے۔

تمام نسلی گروہوں کی عورتوں کی ایک جیسی حالت تھی۔ گوئے تین یہودی عورتوں کے بارے میں لکھتا ہے: ''بیوہ' مطلقہ' یا بے سہارا عورتوں کی تعداد بہت زیادہ تھی' یہ وہ عورتیں تھیں جو باعزت روزی کمانے میں ناکام ہو گئی تھیں' یا جن کا کوئی ذریعہ معاش نہیں تھا۔ وہ مدد کے انتظار میں پڑی نہیں رہ سکتی تھیں۔ اپنے حقوق یا تھوڑی بہت روزی حاصل کرنے کے لئے' عرب محاورے کے مطابق' ''انہیں اپنے چہروں کو بے نقاب کرنا پڑتا تھا'' یعنی لوگوں میں آنا پڑتا تھا۔ یہودیوں کے معبد ہفتے میں دو مرتبہ مندرج اشخاص میں روٹی اور گاہے گاہے گیہوں' کپڑا' اور رقم بھی تقسیم کرتے تھے۔ مسلمانوں میں دولت مند عورتیں بعض اوقات بیوہ اور مطلقہ عورتوں کے رباط (عورتوں کی خانقاہ) قائم کرتی تھیں۔

عظیم مورخ اور قاہرہ کا جغرافیہ دان' المقریزی (1442-1364)' کرافہ کبری (بڑے قبرستان) میں کچھ مکانوں کا ذکر کرتا ہے' جنہیں رباط کیا جاتا تھا۔ اس کا کہنا ہے' ''یہ مکان آنحضرت ﷺ کی ازواج کے مکانوں کی طرح تھے۔'' بوڑھی اور بیوہ اور بے سہارا عورتیں'' ان میں رہتی تھیں۔ سخاوی رباط کے بارے میں بھی بتاتا ہے: بیواؤں کی بھلائی کے لئے حرط العبد الباسط میں ایک ''عمدہ'' رباط' جسے سلطان عین ال کی بیوی زینب نے تعمیر کروایا تھا۔ ایک اور رباط جسے ''بیواؤں کے لئے'' امیر حج البسیری کی بیٹی خدیجہ نے تعمیر کروایا تھا' جو ''غریبوں اور بوڑھوں'' کا خیر خواہ تھا۔

اسلامی معاشروں میں عیسائیوں کی طرح کے مجرد عورتوں یا مردوں کے گروہ نہیں ہوتے تھے: تاہم' خانقاہوں کی صورت میں مذہبی گروہ اور محتاج عورتوں کے لئے پناہ گاہیں ضرور موجود تھیں۔ ایسی ہی ایک خانقاہ یا ربط کا مقریزی نے ذکر کیا ہے۔ یہ علم اور مذہبی تعلیم کا مرکز تھی۔ مقریزی کے مطابق رباط ایسی جگہ تھی جہاں ''خدا کی راہ میں زندگی'' وقف کرنے والیاں رہائش اختیار کرتی تھیں۔ ملکہ تذکرے نے زینب بنت ابوالبرکات اور ''اپنی عورتوں'' کے لئے اس کی بنیاد رکھی تھی۔ البغدادیہ کے نام سے معروف زینب' عالمانہ اور

مذہبی صلاحیتوں کی حامل تھی۔ یہ رباط 1285ء میں اپنی ابتداء سے ایک سو پچاس برس بعد، مقریزی کے وقت میں بھی موجود تھا، اگرچہ اس میں پہلی سی بات نہ رہی تھی۔ اس کی آخری سربراہ، جس کے نام سے مقریزی واقف تھا، ام زینب فاطمہ بنت العباس تھی۔ اس نے 1394ء میں انتقال کیا۔ وہ بہت بڑی عالم تھی، قاہرہ اور دمشق میں بہت عورتیں اس سے کسب فیض کرتی تھیں۔ مقریزی کا کہنا ہے کہ بیوہ، مطلقہ، اور شوہروں کی چھوڑی ہوئی عورتیں رباط میں سکونت رکھتی تھیں۔ اور دوبارہ شادی کرنے یا اپنے شوہروں کے پاس واپس جانے تک رباط میں ہی رہتی تھیں۔ خانقاہ کا انتظام سختی سے چلایا جاتا تھا یہ صرف اس وقت زوال پذیر ہوئی، جب ''مشکل حالات'' آ گئے اور اس سے ملحقہ عورتوں کے قید خانے کا قیام اس کے لئے موت کا پیغام ثابت ہوا۔ اپنے آخری دنوں میں بھی، جب اس کی نگرانی ایک حنفی قاضی کے سپرد تھی، ''یہ کچھ نہ کچھ فائدہ'' ضرور پہنچاتا تھا۔

چونکہ اسلامی قانون عورتوں کو آزادانہ جائیداد کا وارث اور مالک بننے کی اجازت دیتا ہے، لہٰذا، عورتیں اکثر جائیداد کی مالک ہوتی تھیں اور مختلف کاروباری سرگرمیوں میں حصہ لیتی تھیں، جیسے کہ غیر منقولہ جائیداد کی خریدوفروخت، دوکانیں کرایہ پر دینا، اور رقم سود پر اٹھانا۔ اس سلسلے میں بہت سے شواہد دستیاب ہیں۔ سولہویں اور سترہویں صدی کے شہری ترکی، اٹھارہویں صدی کے حلب، اور انیسویں صدی کے قاہرہ کے مطالعے بتاتے ہیں کہ عورتیں محض اصولی طور پر نہیں، عملاً جائیدا دکی وارث ہوتی تھیں، اور جائیداد کی وراثت سے خارج کئے جانے کی صورت میں اگر وہ سمجھتی تھیں کہ ان کے ساتھ ناانصافی کی گئی ہے تو وہ عدالت میں آواز اٹھانے کے لئے تیار ہوتی تھیں۔

تمام خطوں میں عورتوں کی جائیداد میں شمولیت کے طور طریق کا مطالعہ یہی ظاہر کرتا ہے کہ وہ غیر منقولہ جائیداد کے معاملات میں باقاعدہ شرکت کی حامل ہوتی تھیں۔ حلب اور کیسری (Kayseri) ، ترکی، میں جائیداد کے چالیس فی صد انتقالات میں عورتیں شریک تھیں۔ وہ تجارتی اور رہائشی جائیداد کی خریدوفروخت میں سرگرمی سے حصہ لیتی تھیں غالباً دوکانیں بھی کرایہ پر دیتی تھیں (دکاندار عورتیں کم یاب تھیں)۔ حلب میں تجارتی جائیداد کے کاروبار میں شامل افراد کا تیسرا حصہ عورتوں پر مشتمل تھا، اور ان عورتوں کا ایک تہائی حصہ خریدار عورتیں ہوتی تھیں۔ ترکی اور شام سے متعلق شواہد بتاتے ہیں کہ خریدار عورتوں کی

نسبت فروخت کار عورتوں کی تعداد دو یا تین گنا زیادہ تھی۔ اس سے یہی پتہ چلتا ہے کہ جائیداد کی وراثت میں ان کی حصہ ہوتا تھا' جسے وہ فروخت کر دیتی تھیں' اور اس سے ممکنہ طور پر نقد رقم کے لئے ان کی اشد ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔

جائیداد کے کاروبار میں بڑی رقموں کی ضرورت نہیں ہوتی تھی یہ لوگ مکانوں کے کچھ حصے کے مالک بھی ہو سکتے تھے اور مکمل طور پر ان کی ملکیت رکھ سکتے تھے' اور بیشتر لوگ مکانوں یا مکانوں کے کچھ حصوں کو خریدنے کی استطاعت رکھتے تھے۔ گوئے تین بتاتا ہے کہ قرونِ وسطیٰ کے قاہرہ میں ''غریب لوگ بھی ایک مکان یا اس کے ایک حصے کے مالک ہوتے تھے'' اور ابرہم مارکس(Abraham Marcus) کے مطابق اٹھارہویں صدی کے حلب میں بھی ایسا ہی تھا۔ مردوں کی نسبت عورتیں کم غیر منقولہ جائیداد کی مالک تھیں' اگرچہ اپنے اثاثے صاف طور پر غیر منقولہ جائیداد میں ہی لگاتی تھیں جبکہ مرد مختلف النوع شعبوں میں سرمایہ کاری کرتے تھے۔ یہ تفاوت غالباً اس حقیقت کا مظہر ہے کہ اگرچہ عورتیں جائیداد کی وارث تو ہوتی تھیں' لیکن مردوں کے مقابلے میں ان کو وراثت کا چھوٹا حصہ ملتا تھا' اور اکثر عورتوں کے جائیداد کے مالک ہونے کے باوجود' عام طور پر ان کی ملکیتیں واجبی ہوتی تھیں۔

بہت زیادہ دولتمند عورتیں تجارت (مثلاً گرم مسالے' یا غلاموں کی تجارت) میں یا تجارتی منصوبوں میں بحیثیت غیر کارگزار شریک سرمایہ کاری کرتی تھیں' جبکہ درمیانے طبقے کی عورتیں زیادہ تر غیر منقولہ جائیداد میں سرمایہ کاری کرتی تھیں۔ سرمایہ کاری کی دوسری شکلوں میں' اکثر گھرانے کے افراد کو' زیادہ تر شوہروں کو' اور بعض اوقات دوسری عورتوں کو سود پر قرض دینا شامل تھا۔ ایسے قرضے عدالت کی ضمانت پر دیئے جاتے تھے' اور ضرورت پڑنے پر' شوہروں' یا گھرانے کے دوسرے افراد' یا کسی سے بھی' قرض کی بازیابی کے لئے عورتیں عدالت سے بھی رجوع کرتی تھیں۔ مدعی ہوں یا مدعا علیہ' عورتیں عدالت میں اپنی نمائندگی خود کرتی تھیں اور ان کے بیانات مردوں کے بیانات کے برابر وزن رکھتے تھے۔

بالخصوص مغربی تحقیقی اداروں نے اس دستاویزی شہادت کو سراہا ہے کہ عورتیں جائیداد کی وارث اور مالک ہوتی تھیں اور اپنے معاشی مفادات کے لئے عدالت تک سے رجوع کرتی تھیں۔ شہادت اس بات کی تصدیق کرتی ہے کہ عورتیں آخر کار مادی وسائل یا

قانونی حقوق سے مکمل طور پر عاری مجہول مخلوق نہیں تھیں۔ جبکہ مغربی دنیا انہیں ایسا ہی قیاس کرتی تھی۔ میں اس بات پر زور دینا چاہتی ہوں کہ معاشرہ جہاں تک اجازت دیتا تھا' عورتیں اس حد تک سرگرم ضرور ہوتی تھیں۔ مثلاً' انہیں صرف تحفے کے طور پر وراثت کے ذریعے جائیداد حاصل کرنے تک محدود کر دیا گیا تھا۔ معیشت کے ایسے شعبے جہاں دولت کے حصول کے لئے سخت مقابلہ درپیش ہوتا تھا' وہ عورتیں کے لئے بند تھے۔ لیکن اگر انہیں دولت ان شعبوں میں شرکت کے لئے ہی ملتی تو وہ ایسا کر سکتی تھیں۔ لہٰذا' یہ شہادت کہ عورتیں جائیداد کی مالک ہوتی تھیں اور معاشی طور پر سرگرم تھیں' اس مغربی نقطۂ نظر کی تردید کر دیتی ہے کہ مسلمان عورتیں غیر متحرک اور بے وسیلہ ہوتی تھیں' بلکہ یہ بیک وقت مسلمان عورتوں کے جائیداد کے ساتھ استنباطی اور ضمنی تعلق کی تصدیق بھی کرتی ہے۔ ایسی عورتوں کی تعداد ہمیشہ بہت کم رہی ہے جو اتنی جائیداد کی مالک ہوں کہ وہ انہیں اپنے مرد عزیزوں کی سرپرستی سے آزاد کر دے یا مالیاتی خودمختاری کا حامل بنا دے۔

تمام طبقوں کی عورتیں سلائی' کشیدہ کاری' اور ٹیکسٹائل کی پیداوار کی دوسری شکلوں میں شمولیت رکھتی تھیں۔ گوئے تین کے مطابق' غنیزی دستاویزات میں ''عورتوں کے ضمن میں'' کشیدہ کاری کے ''پیشہ کا بہت ذکر ملتا ہے'' وہ کہتا ہے' عورتیں (مرد بھی) ''ہر کہیں ریشم کی تیاری' اس کی بنائی اور رنگائی سے وابستہ ہوتی تھیں۔'' بعد کے ادوار میں' عورتیں ٹیکسٹائل کے کام کے ذریعے کچھ نہ کچھ آمدنی حاصل کر سکتی تھیں۔ ابتدائی انیسویں صدی کے قاہرہ سے متعلق شہادت بتاتی ہے کہ عورتیں معاشی طور پر بہت اہم حد تک کپڑے کی تیاری' خاص طور پر کاتنے اور دھنکنے سے متعلق تھیں' بالخصوص یورپی مارکیٹ کے پھیلاؤ اور یورپی اشیاء کی درآمد سے قبل یہی صورت تھی۔

عورتیں خام روئی یا کتان خریدتی تھیں' خود اپنے گھروں میں اسے تیار کرتی تھیں' اور دوبارہ بیچتی تھیں' یا اس طرح ہوتا تھا کہ تاجر روئی یا کتان خریدتے تھے' کاتنے اور دھنکنے والوں میں اسے تقسیم کرتے' پھر اسے ادائیگی کر کے خریدتے اور بنائی کے کارخانوں کو تقسیم کرتے تھے۔ مشرقی بحیرۂ روم کے دوسرے شہری علاقوں کے بارے میں کی جانے والی تحقیق' ابتدائی ادوار میں...... مثلاً سترہویں صدی کے ترکی شہر برسہ میں' اور اٹھارہویں صدی کے حلب میں...... ایسی ہی صورت حالات کے موجود ہونے کی تصدیق کرتی ہے۔

اس محنت سے حاصل ہونے والی آمدنی بالعموم واجبی ہوتی تھی۔ سلائی، کشیدہ کاری اور کپڑا بنانے کا کام واجبی آمدنی ہی مہیا کرتا تھا، اگرچہ ابتدائے انیسویں صدی کے قاہرہ کے بارے میں شہادت کے مطابق، کچھ عورتیں امراء کے لئے اشیائے تعیش اور عورتوں کی صدریوں کی کشیدہ کاری کے ذریعے اچھی روزی کما لیتی تھیں۔ غیر معمولی طور پر کامیاب عورتیں نوجوان لڑکیوں کو کم اجرتوں پر شاگرد کے طور پر ملازم رکھ لیتی تھیں۔

سلائی اور کشیدہ کاری کی سکھلائی بہت زیادہ ہوتی تھی۔ انیسویں صدی کے آخری حصے میں لڑکیوں کو عام طور پر نو برس کی عمر میں سلائی اور کشیدہ کاری کے سکولوں میں بھیج دیا جاتا تھا۔ ان مہارتوں کی سکھلائی کچھ نہ کچھ آمدنی کا ذریعہ تھی۔ سخاوی کی عزیز دار خاتون کی طرح، عورتیں آس پاس کی لڑکیوں کو بغیر کسی معاوضے کے بھی یہ کام سکھاتی تھیں۔ (سخاوی اس بارے میں کچھ نہیں بتاتا کہ آیا اس کی عزیز دار خاتون کوئی مالی صلہ وصولی کرتی تھی یا نہیں۔)

اس دور کے آخری حصے میں (شہادت خاص طور پر آخر اٹھارہویں اور انیسویں صدی سے متعلق ہے) اس طرح کے سکولوں میں کچھ لڑکیوں کو پڑھنا بھی سکھایا جاتا تھا۔ اگر نو برس کی عمر کے بعد تعلیم جاری رکھنی ہوتی تو لڑکی کے گھر پر آ کر پڑھانے کے لئے کسی عورت کا انتظام کیا جاتا تھا۔ اس دور کے آخر میں ہی، لڑکیاں گاہے گاہے مکتب میں بھی شریک ہوتی تھیں۔ یہ مسجد سے ملحقہ سکول تھے جہاں لڑکے پڑھتے تھے۔ ان میں قرآن پڑھنے اور اس کی قرآت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ عورتوں کی ایک مختصر تعداد نے تحصیل علم میں ترقی کی، اور کچھ عورتیں ممتاز عالم اور حدیث اور تفسیر کی استاد بھی بن گئیں۔ اعلیٰ درجے کی تعلیم حاصل کرنے والی بیشتر عورتیں علماء کے طبقے سے تعلق رکھتی تھیں۔ علماء پڑھے لکھے لوگوں کا طبقہ تھا، جو ریاست کو قانون دان، الٰہیات دان، اور منتظم مہیا کرتا تھا (درمیانے طبقے کی بالائی سطح کے افراد وقتاً فوقتاً حکمران طبقے میں شادی بھی کر لیتے تھے)۔ اس طبقے کی عورتوں کی تعلیم کا انحصار اس بات پر تھا کہ آیا ان کے گھرانے کا کوئی فرد انہیں پڑھانے کے لئے وقت نکالتا ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں گھرانے کے جس فرد کا ذکر ملتا ہے، وہ باپ ہے — کبھی کبھی دادا یا کوئی عزیز خاتون لڑکی کو، اور بعض اوقات شوہر اپنی بیوی کو تعلیم دیتا تھا۔

عورتوں کو ابتدائی تعلیم گھر کے اندر ہی دی جاتی تھی، لیکن بعد کے مرحلوں پر وہ مرد عالموں اور اساتذہ تک رسائی حاصل کر سکتی تھیں۔ تعلیم متن کے زبانی حفظ کرنے پر مشتمل تھی جیسے کہ حدیث، فقہ (قانونی الٰہیات)، اور تفسیر...... اساتذہ سند عطا کرتے تھے اور اس بات کی تصدیق کرتے تھے کہ طالبِ علم نے ایک خاص درجے تک تعلیم حاصل کر لی ہے، اور ایک خاص درجے تک تعلیم دے سکتا ہے۔ ام حانی (متوفی 1466) نے قرآن بچپن میں پڑھا تھا، اور ابتدائی تعلیم اپنے دادا سے حاصل کی تھی، بعد میں وہ ان کے ساتھ مکے گئیں، اور وہاں، اور پھر قاہرہ اپنی واپسی پر، بہت سے مرد عالموں نے ان کی قرآت کو سنا، اور انہیں ''سند'' عطا کی۔ سخاوی کا کہنا ہے کہ وہ حدیث اور فقہ سے واقف تھیں اور اپنے وقت کی بہت ممتاز عالم تھیں۔

ایک اور عورت، حجر (ولادت 1388) کو ان کے باپ نے تعلیم دی۔ وہ اپنے باپ کے ہمراہ عالموں سے ملتی تھیں اور ان کے ساتھ بحث میں شریک ہوتی تھیں۔ مرد عالموں نے ان کے امتحان لئے اور انہیں اسناد عطا کیں۔ سخاوی کے مطابق وہ اپنے وقت کے حدیث کے بڑے علماء میں سے تھیں، اور طالبان علم ان کے گرد جمع رہتے تھے۔ چونکہ تعلیم دیتے وقت وہ پردہ نہیں کرتی تھیں۔ اور ''بہت سی بوڑھی عورتوں میں'' یہ ایک رواج کی طرح تھا، اور سخاوی اس بات کو ناپسند کرتا تھا۔ لہٰذا، اس نے ان سے تعلیم حاصل نہیں کی، اگرچہ وہ چند خواتین اساتذہ کا شاگرد بھی رہا تھا۔ بیئیہ اس کے استاد اور سرپرست العسقلانی اور اس کے ہم عصر السیوطی نے بھی خواتین اساتذہ سے درس لیا تھا۔

ایک اور عورت بیرم کے بارے میں سخاوی بتاتا ہے کہ ان کے باپ نے عالموں سے قرآن پڑھا اور ان کی صحبت اختیار کی، بیرم بھی اس کے ساتھ شریک رہیں اور اسی ماحول میں پلی بڑھیں، اور ان کی تعلیم میں النواوی اور غزالی کے اسباق شامل تھے۔ ان کا باپ انہیں اپنے ہمراہ یروشلم لے گیا، ''وہاں شیخوں نے انہیں سنا اور انہوں نے جو کچھ خود پڑھا تھا عورتوں کو اس کی تعلیم دی''۔ سخاوی اشارتہ یہ رائے دیتا ہے کہ شادی کے بعد ''ان کی زندگی تبدیل ہوئی''۔

سخاوی جن دوسری عالم عورتوں کا ذکر کرتا ہے ان میں خدیجہ بنت علی (متوفی 1468) اور نشوان (متوفی 1468) شامل تھیں۔ خدیجہ قرآن اور حدیث کی عالم اور خطاط

تھیں۔ مصنف نے ان سے تعلیم حاصل کی۔ وہ عورتوں اور مردوں دونوں کو تعلیم دیتی تھیں اپنی علمیت اور فضلیت کی وجہ سے اعلیٰ طبقے کی متعدد عورتیں ان کی مربی تھیں۔ ان کا علمی تجر ایسا تھا کہ ان کے ایک عزیز قاضی' جو عورت کی تعظیم کے لئے کھڑا ہونا پسند نہیں کرتے تھے' ان کی آمد پر تعظیماً کھڑے ہو جاتے تھے۔ ملکہ البریزیہ (Al-Bariziyya) کے ساتھ نشوان کی دوستی تھی۔ وہ ایک مرتبہ اس کے ہمراہ حج پر بھی گئیں۔ نشوان کے شاگران کے صبر وتحمل کی وجہ سے ان کے مداح تھے۔

دوسری عالم عورتوں کی اعلیٰ طبقوں میں دوستی تھی۔ مثلاً' خدیجہ بنت محمد (متوفی 1389) دوسرے علوم کے ساتھ ساتھ بخاری کے مجموعۂ احادیث کا علم بھی رکھتی تھیں۔ جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا' شاہی خاندان کی ملکہ تذکرے نے زینب بنت ابوالبرکات اور ''اپنی عورتوں'' کے لئے 1258ء میں ایک رباط (خانقاہ) قائم کیا۔ بسا اوقات اعلیٰ طبقے کی عورتیں خود بھی ممتاز عالم ہوتی تھیں: مثلاً' بے خاتون (متوفی 1391) شام اور مصر میں حدیث پڑھاتی تھیں' اور ان کے اساتذہ میں ممتاز عالم مرد اور عورتیں شامل تھیں۔

اس طرح یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس وقت مردوں اور عورتوں کے مابین علمی تعلقات موجود تھے' اور عورتوں کو عورتیں اور مرد دونوں تعلیم دیتے تھے۔ لیکن کیسے اور کہاں؟ یہ واضح نہیں ہے۔ صاف بات ہے کہ عورتیں مردوں کے درس میں شریک ہوتی تھیں' اور مرد عورتوں سے تعلیم حاصل کرتے تھے' لیکن اسلامی دنیا کی تعلیم کی تاریخیں اس ضمن میں بالکل خاموش ہیں کہ آیا عورتیں کثیر تعداد میں موجود مدرسوں یا دوسری درسگاہوں میں پڑھتی تھیں یا نہیں۔ ابتدائے انیسویں صدی میں قاہرہ سے گزرنے والا ایک سیاح لکھتا ہے کہ عورتیں الازہر کے ممتاز اور قدیم مذہبی اور تعلیمی ادارے میں موجود نظر آتی ہیں: یورپ میں عام طور پر پائے جانے والے خیالات کے برعکس' طالبان علم کا ایک بڑا حصہ عورتوں پر مشتمل تھا' جو بلا جھجک' ایک دوسرے سے محو گفتگو' ادھر سے ادھر چہل قدمی کرتی پھرتی تھیں' اور مردوں سے آزادانہ ملتی جلتی تھیں۔'' کیا ابتدائی ادوار میں ایسی آزادی میسر آ سکتی تھی؟ بہر حال ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ عورتیں ان اداروں میں پڑھاتی بھی تھیں' اگر چہ وہ سند ضرور حاصل کرتی تھیں۔ مردوں کے لئے بھی سند حاصل کرنا ضروری تھا کیونکہ ایک خاص درجے تک تعلیم دینے کے منصب کے لئے یہ سند ضروری تھی۔ عورتوں کے لئے یہ تنخواہ دار منصب دستیاب

نہیں تھے۔ یہ واضح ہے کہ عورتیں معلم ہوتی تھیں' لیکن یہ واضح نہیں کہ انہیں اس کا کوئی معاوضہ ملتا تھا یا نہیں۔ حدیث کی ممتاز عالم' حجر' کے لاتعداد شاگرد تھے' لیکن وہ اپنے آخری برسوں میں اتنی تنگی میں تھیں کہ انہیں ''زندہ رہنے کے لئے اشیائے ضرور یہ قبول کرنی پڑتی تھیں' اور یہاں تک کہ دست سوال تک دراز کرنا پڑتا تھا''۔ معلم عورتیں مشاہرے کے حصول کے لئے قلیل تعداد مین موجود عورتوں کے رباط اور یتیموں اور بیواؤں کے سکولوں میں درس دیتی تھیں۔ لیکن یہ موضوع مزید تحقیق کا طلبگار ہے۔

رباطوں میں رہائش پذیر عورتوں' اور بالعموم صوفی عورتوں کی حیثیت' نیک نامی اور بدنامی کی سرحد پر واقع ہوتی تھی۔ کثیر التعداد اور باطوں میں رہنے والے مردوں کی طرح' عورتیں بھی کسی حد تک مذہبی ہوتی تھیں۔ وہ محض اس لحاظ سے مذہبی نہیں تھیں کہ مذہبی احکام پر عمل پیرا تھیں بلکہ وہ خاص طور پر اس لحاظ سے مذہبی تھیں کہ وہ ایک صوفی سلسلے سے متعلق ہوتی تھیں۔ ابتدا سے ہی تصور ایک ایسا ذریعہ تھا جس کے وسیلے سے اسلام کی سری جہات کا اظہار ہوتا تھا۔ تیرہویں صدی سے درویشوں کے گروہ اکٹھے خانقاہ میں رہنے لگے تھے' اور معزز مرشد کے ''طریقے'' کی پیروی کرتے تھے۔ ان گروہوں یا خانقاہوں کے سربراہ کو صنف کے لحاظ سے شیخ یا شیخہ کہا جاتا تھا۔ جیسے جیسے ان گروہوں کے ارکان کی تعداد بڑھی (انیسویں صدی تک)...... یہ ارکان زیادہ تر شہری محنت کار لوگوں میں سے ہوتے تھے...... تصور مقبول عام مذہب کی خصوصیات اختیار کرتا گیا۔ ان میں ولیوں اور پاک لوگوں اور ان کے مزاروں کی تعظیم شامل تھی۔ یوں اس کی مخصوص خصوصیات کلاسیکی تصوف اور علماء کے طبقے' ''عقلی'' مذہب' دونوں' سے کچھ نہ کچھ مختلف تھیں۔ تاہم صوفی سلسلے کی رکنیت صرف محنت کار لوگوں تک محدود نہیں تھی' مختصراً یہ کہ بیشتر ارکان بالائی طبقے کے یا صاحب ثروت تاجر تھے۔ اعلیٰ طبقے کی عورتیں اور مرد دونوں رکن ہو سکتے تھے' مثلاً' سلطان الظاہر خوش قدم کی بیوی' شکر بے ایک صوفی سلسلے سے تعلق رکھتی تھی۔ دراصل' تصوف' جواب قبول عام پا چکا تھا' محنت کار اور نچلے طبقے کی ثقافتی زندگی کا مظہر تھا۔ مستند مذہب کے سرپرست علماء تصوف کی بیشتر رسومات کو حقارت سے دیکھتے تھے اور انہیں ''ضعیف الاعتقادی'' قرار دیتے تھے۔ مردوں میں' ایک خاص صوفی سلسلے کا رکن ہونے کا مطلب ایک خاص راہ عمل سے متعلق ہونا تھا' لیکن عورتوں کے سلسلے میں ایسی کوئی بات سامنے نہیں آتی ہے۔

قبل جدید عہد کی صوفی عورتوں کے بارے میں معلومات کمیاب ہیں۔ ان تذکروں میں سے ایک بھرپور تذکرہ قانون دان اور محقق ابن الحج کا ہے۔ ایک جگہ وہ شیخوں، ان کی رسموں، اور ان کے پیروکاروں کے خلاف لعن طعن کرتا ہے۔ اور درحقیقت، وہ اپنی ساری کتاب میں ہر اس سرگرمی کے خلاف صف آرا ہے، جس میں عورتیں خاموش، محجوب، اور مردوں کی تابع فرمان نہیں تھیں۔

وہ ''ان لوگوں پر جنہیں شیخ کہا جاتا ہے'' ''ذکر'' (مذہبی ورد، جس میں بعض اوقات رقص بھی شامل ہوتا ہے) کی بناء پر طعنہ زنی کرتا ہے۔ وہ ذکر کو اس لئے ناجائز قرار دیتا ہے کہ عورتوں کی آوازیں، عورہ، ہیں اور انہیں سننے سے پرہیز کرنا چاہیے۔ (لفظ عورہ ان لفظوں میں سے ایک ہے، جس کے مفہوم کی پیچیدہ تہیں اور امکانی حوالوں کا پھیلاؤ عربی ثقافت کی غالب مردمرکزیت اور ان روابط کا بھرپور پتہ دیتا ہے، جو اس نے عورتوں، جنسیت اور شرمناک اور ناقص اشیاء کے درمیان قائم کئے تھے۔ ایک آنکھ سے کانا، داغدار، ناقص، جائے مخصوصہ، عام طور پر جسم کے وہ حصے جو شرمناک ہیں اور جن کا ڈھانپنا ضروری ہے، عورتوں کے جسم، عورتوں کی آوازیں، اور عورتیں، یہ سب اس لفظ کے معانی میں شامل ہیں۔) ابن الحج شیخہ پر لعن طعن کرتا ہے، کیونکہ وہ اپنی پیروکار عورتوں کو صوفی رسومات پر عمل پیرا ہونے پر مائل کرتی تھیں، جو بیہودہ اور خانقاہوں کی عیسائی عورتوں کی رسموں سے ملتی جلتی تھیں، غیر شادی شدہ زندگی گزارتی تھیں، اور یہ پیغمبرﷺ کے قانون کے خلاف تھا، ابن الحج کے مطابق پیغمبر کا حکم تھا کہ ''عورتوں کی تمام تگ و دو اپنے آقا شوہر کی خوشنودی کے لئے ہونی چاہیے۔'' دوسرا ادوار کی طرح اس دور میں بھی، طریق مذہب، تجرد، اور باہمی اخوت، چند عورتوں کو کم از کم اپنی نجی زندگی میں مرد کی حاکمیت سے فرار کے راستے مہیا کرتی تھیں۔ اور واضح طور پر یہ حقیقت کہ چند عورتیں پدری ضوابط کی پابندیوں سے آزاد زندگی گزارتی ہیں...... ابن الحج کو سب سے زیادہ مشتعل کرتی تھی۔

ثقافت اور زبان کی مردمرکزیت، اور سماجی تنظیم کی تہہ میں موجود رویے، بالائی طبقے کے اندازِ تعمیر میں بلاواسطہ اظہار پاتے تھے۔ لفظ، سکن، یا رہائش گاہ، مشتق ہے ''خاموش، پرسکون'' سے اور، سکن، مرد کے حق کے اسلامی تصور کو ظاہر کرتا ہے، مرد کی مکمل طور پر نجی جائے پناہ، جس میں دوسرے مردوں کا داخلہ ممنوع ہو اور جو ان سے محفوظ ہو، حریم، لفظ، حرم،

(''مقدس، ممنوع'') سے مشتق ہے، اور یہ گھر کے ان حصوں کی طرف اشارہ کرتا ہے، جہاں عورتیں رہائش رکھتی تھیں، اور جو بالخصوص دوسرے مردوں کے لئے ممنوع ہوتے تھے۔

بالائی طبقے میں عورتوں کو پردے میں رکھنے...... جہاں وہ دوسرے مردوں کی نظروں سے پوشیدہ رہیں...... کے مرد کے حق کے نصب العین کو تعمیراتی اظہار بھی دیا گیا۔ عورتوں کے رہائش حصے گھر کے پرآسائش حصے کے طور پر تعمیر کئے جاتے تھے، صرف اس لئے نہیں کہ عورتیں اپنی بیشتر زندگی وہاں گزارتی تھیں، بلکہ اس لئے بھی کہ گھر پر ہونے کی صورت میں آقا اپنا زیادہ تر وقت وہیں گزارتا تھا۔ ان کے کمرے ملاقاتیوں کے کمروں اور باہر کی دنیا سے ملانے والے صحنوں سے فاصلے پر ہوتے تھے، اور داخلی باغات کا نظارہ مہیا کرتے تھے۔ حمام اور مطبخ (باورچی خانے) علیحدہ لیکن حرم سے متعلق ہوتے تھے۔ کرسیاں، گاؤ تکیے، اور قالین آرائش کا اہم سامان تھے۔ کثیرالزوجیتی گھرانوں میں اگر بیویاں علیحدہ علیحدہ گھروں میں نہیں تو مکان کے خود کفیل علیحدہ حصوں میں رہتی تھیں، اور کنیزوں کے لئے علیحدہ حصے ہوتے تھے۔

ظاہر ہے ایسی عمارتوں کے لئے دولت درکار تھی۔ متوسط طبقے کے گھرانوں میں، عورتوں کے علیحدہ حصے ''حرمیہ'' ہو بھی سکتے تھے اور نہیں بھی۔ دسویں اور گیارہویں صدی کی کچھ آثاریاتی باقیات بتاتی ہیں کہ واجبی سے گھروں میں بھی عورتوں کے لئے علیحدہ حصے ہو سکتے تھے، لیکن درمیانے اور نچلے طبقے کے گھرانوں میں شاذ ہی یہ انتظام ہوتا تھا۔ ایک اوسط درجے کے واجبی گھر میں غالباً دروازے پر صرف پردہ ڈال کر عورتوں کے حصے کو متمیز کر دیا جاتا تھا۔

مسلمانوں کی طرح، یہودی اور عیسائی ایک ہی عمارت میں رہائش رکھ سکتے تھے۔ کوئی کہاں رہے ایسی کوئی پابندیاں نہیں تھیں لیکن اپنے گھریلو انتظامات میں وہ عورتوں کی علیحدگی پر عمل نہیں کرتے تھے۔ ایک یہودی گھر میں، مرد کی عدم موجودگی میں کوئی غیر مرد گھر میں آ سکتا تھا اور گھر کی عورت سے معاملات پر بات چیت کر سکتا تھا۔ رواج کے یہ اختلافات گاہے گاہے کشمکش کا سبب بنتے تھے۔ غنیزی دستاویزات بتاتی ہیں کہ ایک یہودی خاندان ایک ہی مکان میں ایک عیسائی خاندان کے ساتھ رہائش رکھتا تھا، لیکن اول الذکر کو اس وقت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا جب موخرالذکر نے اسلام قبول کر لیا اور عورتوں کی علیحدگی

پر عمل کرنے لگا۔

بالائی طبقے کے گھروں کی طرح درمیانے طبقے کے گھروں میں کرسیاں' اور گاؤ تکیے عام سامان میں شامل تھے' اور (عورتوں کے) حصے پردے ڈال کر علیحدہ کئے جاتے تھے' اس میں زیادہ کمرے نہیں ہوتے تھے۔ یہ سامان دلہن اپنے نئے گھر میں اپنے ساتھ لاتی تھی۔ یہ سامان اور دلہن کے کپڑے اس کی ملکیت کا اہم حصہ ہوتے تھے۔ یہودی لوگوں اور بلاشبہ مسلمانوں میں بھی اس تمام سامان کی فہرست تیار کی جاتی تھی اور اسے دلہن کی ملکیت سمجھا جاتا تھا۔

زیورات کے ساتھ اور ملبوسات (دلہن کے) سامان کا انتہائی قیمتی حصہ ہوتے تھے۔ مردوں اور عورتوں دونوں کے ملبوسات رنگ اور بناوٹ کے لحاظ سے انتہائی شاندار ہو سکتے تھے۔ ظاہری لباس' جیسے کہ چغے' مرد اور عورت دونوں بدل بدل کر استعمال کر سکتے تھے' اگرچہ ارباب اقتدار اسے پسند نہیں کرتے تھے' کیونکہ بالخصوص عورت کے مردانہ ملبوسات پہننے کو قابلِ مذمت سمجھا جاتا تھا۔ 1263ء میں قاہرہ میں جاری ہونے والے ایک فرمان میں عورتوں کو ''عمامے'' (مردوں کے سر کا ملبوس) اور دوسرے مردانہ ملبوسات پہننے سے روک دیا گیا تھا۔ ان فرمانوں کے قلیل المدت اثرات سے قطع نظر یہ طویل عرصے تک موثر نہیں رہتے تھے۔ ایک صدی بعد ابن الحج اپنی ہم عصر عورتوں کو عمامے پہننے پر تنقید کا نشانہ بناتا ہے (اس کا مطلب ہے) عورتوں نے عمامہ پہننا شروع کر دیا تھا)۔

امیر لوگ باورچی خانے اور گھر کی صفائی کے لئے گھریلو غلام (جو عام طور پر عورتیں ہوتی تھیں) ملازم رکھتے تھے۔ درمیانے اور نچلے طبقے کے لوگ ہفتے کے بیشتر دنوں میں غالباً بازار سے تیار کھانا خریدتے تھے کیونکہ وہ غلام رکھنے کی استطاعت نہیں رکھتے تھے' اور ویسے بھی کھانے کی تیاری میں صرف ہونے والا ایندھن اور شدید محنت بہت مہنگی پڑتی تھی۔ تیار کھانوں کی بہت سی انواع دستیاب تھیں۔ اور غالباً گھرانے کا مرد یا گھریلو غلام بازار سے کھانا لاتا تھا۔ بالائی طبقوں میں میں خریداری تاجروں کے ذریعے ہوتی تھی' جو اپنی اشیاء کے نمونے حرم میں بھیج دیتے تھے۔ دلالہ اور خواتین پھیری والوں کے ذریعے بھی خریداری ہوتی تھی۔ درمیانے طبقے میں خریداری کسی حد تک دلالہ کے ذریعے کی جاتی تھی۔ حلب میں حرم میں آنے والی پھیری والیاں یہودی یا عیسائی عورتیں ہوتی تھیں' جبکہ قاہرہ میں

ایسی بیشتر عورتیں مسلمان تھیں۔ لیکن درمیانے اور نچلے طبقے کی عورتیں ملبوسات' کپڑے' اور بالخصوص زیورات' کی خریداری خود کرتی تھیں' اور عام طور پر عورتیں ہی (ابن الحج کے مطابق) اپنے مردوں کے ملبوسات کی خریداری کرتی تھیں۔ تہوار کے دنوں میں زیورات اور دوسری اشیاء کی دوکانوں پر ان کی بھیڑ مردوں سے کئی گناہ بڑھ جاتی تھی۔ نتیجتاً' سوق (بازار) سے گزرنے والے مرد مشکل سے ہی راستہ بنا پاتے تھے' چنانچہ ابن الحج کو یہ چیز بھڑکا دیتی ہے' اور وہ یہ فیصلہ دیتا ہے کہ عورتوں کے بازاروں میں جانے پر پابندی لگا دینی چاہیے' اور حقیقتاً کبھی کبھی عورتوں کے گلیوں میں نکلنے پر مکمل پابندی لگا دی جاتی تھی۔ ان حالات میں' سب سے زیادہ ملبوسات اور عطریات کے تاجروں کو نقصان اٹھانا پڑتا تھا' کیونکہ ان کی اشیاء کی بکری تقریباً نہ ہونے کے برابر رہ جاتی تھی۔

عورتوں کی سماجی مصروفیات رسمی موقعوں شادی بیاہ' پیدائش' موت پر اور غیر رسمی میل ملاقات اور مشترکہ حماموں میں جانے پر مشتمل تھیں۔ تمام طبقوں کی عورتیں ہفتے میں ایک مرتبہ ان حماموں میں ضرور جاتی تھیں۔ شادی بیاہ اور پیدائش پر شاندار تقریبات ہوتی تھیں' حرم میں شاید پیشہ ور عورت گلوکارائیں اور رقاصائیں اپنے فن کا مظاہرہ کرتی تھیں (یا یہ تقریبات گھر کے اس حصے میں منعقد ہوتی تھیں جہاں مہمان خواتین کو ٹھہرایا جاتا تھا)۔ لیکن یہ تقریبیں ایسی جگہ ہوتی تھیں جہاں سے مرد بھی انہیں دیکھ سکیں' یا پھر انہیں مردوں کے حصے والے صحن میں منعقد کیا جاتا تھا جہاں عورتیں بالکونی یا کھڑکی سے انہیں دیکھ سکیں۔

تجہیز و تکفین بھی سماجی اجتماع ہوتی تھی' اور یہ تقریباً' لیکن سنجیدہ' اہمیت کے معاملات ہوتے تھے۔ سخاوی کی سوانح حیات کی کتاب میں اندراجات کا اختتام اکثر عورت کی تجہیز و تکفین کے ذکر اور اس جملے پر ہوتا ہے کہ "یہ ایک شاندار اور پروقار نظارہ تھا"۔ ایک اندراج کے آخر میں وہ یہ اضافہ کرتا ہے کہ وہ خوشگوار حالات اور عمدہ نظارے تھے' اور یہ کہ شعراء نے نوحے پڑھے۔ پیشہ ور ماتم کرنے والی عورتیں معاوضے پر بلوائی جاتی تھیں جو طنبورے بجا کر بین کرتی اور مرحوم کی اعلیٰ خوبیاں بیان کرتی تھیں۔ اس ساری کارروائی کا آغاز ادنیٰ عورت کرسکتی تھی لیکن رسمی گالیاں بھی اس کا حصہ تھیں' اور مردے کے غسال کی مار پیٹ بھی کی جاتی تھی (اگر مرحوم عورت ہوتی تو غسال بھی عورت ہوتی تھی)' چونکہ وہ اس بات سے باخبر ہوتی تھی کہ اس کے ساتھ کیا پیش آئے گا' لہٰذا گھر میں داخل ہوتے وقت وہ

عام طور پر خود کو ڈھانپ لیتی تھی، پھر وہ اور عورتیں رسمی گالیوں کے تبادلے میں مشغول ہو جاتی تھیں۔

اسلام ماتم کرنے والی پیشہ ور عورتوں کو ممنوع قرار دیتا ہے گاہے گاہے ارباب اختیار ان پر پابندی بھی لگاتے رہے لیکن اس میں کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ ایک موقعے پر ضامنتہ المغانی کی مداخلت پر یہ پابندی موقوف بھی کر دی گئی۔ یہ خاتون افسر مفتی، صوفی ذکر کرنے والی، بین کرنے والی، اور دوسری محنت کار عورتوں پر نافذ حکومتی محاصل وصول کرنے کی ذمہ دار تھی۔ ضامنہ نے یہ نکتہ اٹھایا تھا کہ اگر حکومت بین کرنے والی عورتوں کے بلوانے پر پابندی لگاتی ہے تو محاصل کی صورت میں خزانے میں کمی واقع ہو سکتی ہے۔

بعض اوقات عورتیں اپنے اور ایک دوسرے کے گھروں، اور بازار کے علاوہ قبرستان جاتیں، محمل، (مکے کی طرف جانے والا عازمین کا قافلہ) کی روانگی (کی تقریب) میں شریک ہوتیں، ریاستی نمائشوں میں آتیں، اور دریا کے کنارے سیر کی غرض سے جاتیں۔ ان تمام پر مختلف اوقات میں ابن الحج جیسے اہل مذہب کی طرف سے پابندی لگائی جاتی رہی یا کم از کم انہیں سخت ناپسندیدہ قرار دیا جاتا رہا۔ تہواروں کے موقعے پر قبرستان، بالخصوص مشہور مزاروں پر جانا ایک عام رسم تھا۔ یہ کوئی ماتمی یا تعزیتی نہیں بلکہ تفریح اور بچوں کو سیر وغیرہ کروانے کا موقع ہوتا تھا، اور ان موقعوں پر بعض اوقات عورتیں ساری رات باہر گزارتیں۔ ابن الحج کہتا ہے کہ عورتیں رات کے وقت مردوں کے ہم راہ مزاروں پر آتی جاتی ہیں اور ایسے میں ''تمام جگہیں خالی پڑی ہوتی ہیں'' ان کے چہرے بے نقاب ہوتے ہیں اور وہ اجنبی مردوں کے ساتھ ہنسی بولتی ہیں۔ چاندنی راتوں میں وہ مزاروں پر جمع ہو جاتی ہیں، شمعیں جلا کر اور نشتوں پر جم کر داستان گو سے داستانیں سنتی ہیں...... ''یہ سب کچھ مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ممنوع تھا...... اور مزاروں پر جانا تو عورتوں کے لئے قطعاً ممنوع ہے''۔ جب ان سرگرمیوں کو ناپسندیدہ قرار دینے والی آوازیں تھک ہار گئیں (جیسا کہ پہلے بھی ہوتا رہا تھا) تو تہواروں کے دنوں میں عورتوں کے قبرستان جانے پر مکمل پابندی لگا دی گئی۔

''محمل'' کی سالانہ روانگی کے وقت بڑی تعداد میں عورتوں کو گھر سے باہر آنے کا موقع ملتا تھا۔ اس نظارے سے ٹھیک طور پر لطف اندوز ہونے کے لئے قافلے کے ساتھ نہ

جانے والی عورتیں مناسب جگہوں پر واقع دوکانوں کی چھتوں پر ایک دن پہلے پہنچ جاتی تھیں اور رات بھر وہیں قیام کرتی تھیں' اور مردوں سے آزادانہ (ابن الحج کی رائے میں' بے حد آزادانہ) ملتی جلتی تھیں۔ (محمل میں اعلیٰ طبقے کی عورتوں کے قافلے بھی شامل ہوتے تھے۔) ہر فرد مکے جانے کی خواہش رکھتا تھا۔ بالکل ممکن ہے' نچلے طبقے کی بیشتر عورتیں' جو اس منظر سے لطف اندوز ہونے کے لئے آتی تھیں' شاید ساری زندگی بچت کرنے کے بعد خود بھی ایک دن حج پر جانے کے قابل ہو جاتی تھیں۔ سخاوی جن عورتوں کا ذکر کرتا ہے' وہ غالب طور پر درمیانے طبقے سے متعلق تھیں' اور عام طور پر ایک مرتبہ نہیں کئی مرتبہ حج کرتی تھیں۔

مزید برآں' محمل کی روانگی (کی تقریب) میں عورتوں کی شرکت پر مختلف اوقات میں پابندی لگائی جاتی رہی۔ کبھی کبھی تو' درحقیقت' عورتوں کا گھر سے باہر نکلنا ہی ممنوع قرار دے دیا گیا۔ مثلاً' 1437ء میں طاعون پھیلا ہوا تھا' اور اس پر قابو پانے کے سلسلے میں' سلطان نے قاضیوں اور قانون دانوں سے مشورہ کے لئے اجلاس طلب کیا۔ اس نے ان سے استفسار کیا کہ لوگوں کو کس گناہ کی پاداش میں خدا نے طاعون کی سزا دی ہے۔ ان کا جواب تھا ''زنا''...... حرام کاری' جنسی بداطواری۔ ان دنوں عورتیں خود کو بنانا سنوارا کرتی تھیں' اور گلیوں بازاروں میں دن رات آزادانہ آیا جایا کرتی تھیں۔ انہوں نے کہا کہ عورتوں کے باہر نکلنے پر پابندی لگا دی جانی چاہیے۔ اس بارے میں کچھ بحث رہی کہ بوڑھی اور ایسی عورتوں کے باہر جانے پر پابندی نہ لگائی جائے' جن کے معاملات کی دیکھ بھال کے لئے کوئی مرد نہیں ہے' لیکن سلطا چاہتا تھا کہ پابندی تمام عورتوں پر ہو' اور ایسا ہی ہوا۔ ''عورتوں کا گھروں سے باہر نکلنا ممنوع قرار دے دیا گیا'...... اور باہر پائی جانے والی عورتوں کو مارا پیٹا جاتا تھا۔'' تنہا عورتوں نے اس موقع پر کیسے گزارا کیا' اس بارے میں کچھ پتہ نہیں چلتا۔ لیکن جن دوسرے موقعوں پر عورتوں کے گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگائی گئی' ان ادوار سے متعلق دستاویزات بتاتی ہیں کہ کچھ عورتیں فاقے سے موت کا شکار ہو جاتی تھیں۔ خوش قسمتی سے' متعدد مرتبہ سخت پابندیاں' نافذ کی گئیں' لیکن لگا تا ایس انہیں ہوا اور طویل مدت کے لئے بھی نہیں۔ ایسی پابندیاں' مردوں کے ملبوسات پہننے یا قبرستان جانے یا گلیوں میں نکلنے سے متعلق...... وقت کے ساتھ ساتھ نرم پڑ جاتی تھیں' اور عورتیں اپنے پہلے معمول پر آ جاتی تھیں۔ بصورت دیگر' شکایات اور پابندیاں بار بار دہرائے جانے کی ضرورت نہ پڑتی۔

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے حماموں میں جانے پر پابندی نہیں لگائی گئی' اگرچہ چند علماء عورتوں کے اس معمول کے خلاف تھے اور اسے غیر اسلامی قرار دیتے تھے۔ ابن الحج بھی اسے ناجائز قرار دیتا ہے اور مردوں کو ہدایت کرتا ہے کہ عورتوں کو حماموں میں جانے کی اجازت نہ دیں۔ وہ جو اعتراضات اٹھاتا ہے ان میں یہ اعتراض بھی ہے کہ غسل کے بعد عورتیں ایک دوسرے کو دکھاوے کے لئے بہترین ملبوس زیب تن کرتی ہیں' اور پھر اپنے شوہروں سے بہترین ملبوسات کا مطالبہ کرتی ہیں۔ اس کا آخری اعتراض یہ ہے کہ حمام بہت سی برائیوں کا سبب بنتے ہیں۔ وہ ان تمام برائیوں کا ذکر نہیں کرتا ہے (اور شاید یہ ''قابلِ ذکر'' نہیں)۔ اس کا کہنا تھا جو بھی اس معاملے پر غور کرے اس پر یہ برائیاں واضح ہو جائیں گی۔

عورتوں نے کوئی تحریر نہیں چھوڑی ہے۔ لہٰذا' ہمارے پاس یہ جاننے کا کوئی براہِ راست ذریعہ نہیں ہے کہ عورتیں ایسی زندگی کس طرح گزارتی تھیں۔ عورتوں کے حالاتِ زندگی سے متعلق بیشتر بلاواسطی ذرائع یورپی سیاحوں کے ہاتھ سے نکلے ہیں۔ ایک تذکرہ بالخصوص لیڈی میری ورٹلی مانٹیگو کا ہے۔ یہ برطانوی سفیر کی بیوی تھی جو 1717ء تک ترکی میں سفیر رہا۔ یہ تذکرہ مغربی معاشی پھیلاؤ اور اس کے نتیجے یں آنے والی تبدیلیوں سے پہلے کے دور کی عورتوں کے حالات زندگی کی ایک معمولی جھلک دکھلاتا ہے۔ ایک اور برطانوی مصنف' الیگزینڈر رسل حرم کی زندگی کے بارے میں تفصیلی معلومات مہیا کرتا ہے۔ رسل کا میں پہلے بھی حوالے دے چکی ہوں' یہ ایک طبیب تھا اور 1740ء کے آس پاس حلب میں رہائش پذیر تھا' اور طبیب کی حیثیت سے اس کی رسائی حرموں تک تھی' جبکہ یورپی مردوں کے لئے یہ بالکل ناممکن تھا۔ ان کی تحریریں اختصار لیکن قریبی مشاہدے کی حامل ہیں۔ مانٹیگو کی تحریریں بنیادی طور پر صرف بالائی طبقات سے اور رسل کی تحریریں بالائی اور درمیانے طبقات سے تعلق رکھتی ہیں۔

مانٹیگو جب بالائی طبقے کے حرموں میں جاتی تو پہلے اسے خواجہ سرا ملتے جو اسے اندرونی کمروں میں لے جاتے۔ یہاں گھر کی عورت بالعموم اپنی سہیلیوں اور عزیزوں کے ساتھ بیٹھی ہوتی' وہ آگے بڑھ کر اسے (مانٹیگو کو) خوش آمدید کہتی۔ کنیز عورتیں کھانا پیش کرتیں۔ پھر دوسری کنیز عورتیں مختلف سازوں کی سنگت پر رقص پیش کرتیں۔ مانٹیگو کے

مطابق کنزے غلام عورتیں خوبصورت ہوتیں۔ شوہر ان کنیز عورتوں پر کوئی دسترس نہیں رکھتے تھے' یہ عورتوں کی ملکیت ہوتی تھیں۔ ان کی کارکردگی کا معیار بعض اوقات مالک کی دولت اور بعض اوقات مالک کی شخصیت کا عکاس ہوتا تھا۔ ایک بے حد دولت مند عورت' جو اپنی عمر کی پانچویں دہائی میں تھی' اور جس کی کنیز عورتوں کی کارکردگی کمزور پڑ چکی تھی' اس نے مانٹیگو کو اپنی پانچ یا چھ سہیلیوں کی موجودگی میں بتایا کہ وہ اب اپنی دولت فضول خرچیوں پر ضائع نہیں کرتی بلکہ اسے بھلائی کے کاموں میں خرچ کرنے کو ترجیح دیتی ہے اور اپنا بیشتر وقت عبادت کے لئے وقف کرتی ہے۔

مانٹیگو جن عورتوں کا تذکرہ کرتی ہے وہ اپنا وقت اپنی سہیلیوں اور عزیز عورتوں میں گزارتی تھیں اور اپنی کنیز عورتوں سے ان کے بہت گہرے تعلقات ہوتے تھے' یہ کنیز عورتیں بچپن میں ہی انہیں مل جاتی تھیں اور ان کی پرورش ان کی نظروں کے سامنے ہوتی تھی۔ مانٹیگو نے دیکھا کہ سلطان کی بیوہ کے گھر میں دس کنیز لڑکیاں تھیں' ان میں سب سے بڑی کی عمر سات برس سے زیادہ نہ ہوگی۔ وہ تمام خوبصورت لباس پہنے ہوئے تھیں۔ وہ سلطانہ کے چھوٹے چھوٹے کام کرتی تھیں۔ کافی بنا کر دینا' غسل کے وقت پانی مہیا کرنا...... اور سلطانہ ان کے ساتھ بہت خوش رہتی تھی۔ کچھ کنیز عورتوں کی بہت دیکھ بھال کی جاتی تھیں' بوڑھی کنیز عورتیں انہیں کشیدہ کاری سکھلاتی تھیں' اور ان کی پرورش گھر کی بیٹیوں کی طرح محتاط طریقے سے کی جاتی تھی۔ ایسی تربیت یافتہ کنیز عورتیں بہت قیمتی ہوتی تھیں' اس لئے وقتاً فوقتاً بالائی طبقے کے عورتیں سرمایہ کاری کے خیال سے لڑکیاں خرید لیتی تھیں' ان کی تعلیم و تربیت کرتی تھیں اور جواں سالی میں ہی انہیں فروخت کر دیتی تھیں۔ لیکن عام طور پر بالائی طبقے کی عورتیں ان کی تربیت اپنا ذاتی غلام بنانے کی لئے کرتی تھیں' اور ان سے گہرے تعلقات استوار کرتی تھیں۔ مانٹیگو کا کہنا ہے کہ وہ انہیں کبھی فروخت نہیں کرتی تھیں (ہاں "کسی بہت بڑے حرم کی سزا کے طور پر" انہیں فروخت کر دیا جاتا تھا)' اگر ان سے دل بھر جاتا' تو وہ انہیں اپنی سہیلیوں کو دے ڈالتیں' یا انہیں آزاد کر دیتیں۔ رسل کا کہنا ہے کہ بسا اوقات کسی خادم سے ان کی شادی کر دی جاتی' آزاد کر دئے جانے کے بعد' وہ گھرانے سے تعلق برقرار رکھتیں' لیکن ان غلام عورتوں کی بیشتر تعداد' غیر شادی شدہ رہتی' اور ان کی "قسمت اپنی مالکہ کی قسمت کے ساتھ بندھی رہتی" اور بالعموم اس کی موت پر ہی انہیں

نجات نصیب ہوئی۔ سولہویں صدی کے استنبول میں عورتیں اپنی اولاد کی نسبت عام طور پر اپنی آزاد کردہ غلام عورتوں کی بھلائی کے لئے عطیات دیتی تھیں' اس سے ان غلام عورتوں کے ساتھ ان کے تعلق اور ان کی طرح احساس ذمہ داری کا صاف اظہار ہوتا ہے۔

ماٹیگو کے تذکرے کی دوسری تفصیلات بتاتی ہیں کہ حماموں میں عورتوں میں کھلا اور ہم رازانہ ماحول ہوتا تھا' یہاں ان کی غلام عورتیں انہیں بناتی سنوارتیں' وہ آپس میں بات چیت کرتیں' کافی اور شربت نوش کرتیں' وہ حمام کو ''عورتوں کے کافی ہاؤس کا نام دیتی ہے' جہاں سارے شہر کی خبروں کا تبادلہ ہوتا' اور سکینڈل گھڑے جاتے' وغیرہ وغیرہ''۔ ماٹیگو ایسی عورتوں کا ذکر بھی کرتی ہے جو بچہ جننے کی عمر میں ہوتیں' اور بچوں کی خواہش انہیں گھیر ہوتی' اور اس مقصد کے لئے وہ دوائیاں اور جادوٹونے کو کام میں لاتیں۔

بالائی طبقہ کی عورتوں کے حالاتِ زندگی کے تمام طور طریق مرحلہ وار سامنے آتے ہیں۔ بارہ سے سولہ برس کے درمیان' کم عمری کی شادی کے بعد وہ بچوں کی پیدائش اور بچوں میں مصروف ہو جاتی۔ پھر جو ان بیٹوں اور بیٹیوں کی ماں کی حیثیت سے' اور بالخصوص بیٹوں کی ماں کی حیثیت سے عورت کو تحفظ' مقام' اختیار' اور خاندان میں عزت حاصل ہو جاتی۔ اپنی زندگی کے آخری دور میں...... یہ اس کی زندگی کا بہتر حصہ ہو سکتا تھا' کیونکہ شادی اور بچہ جننا کم عمری میں ہی نبٹ جاتے تھے...... وہ اپنی چند سہیلیوں کے ساتھ خاموشی سے زندگی کا مزہ لیتی اور نیکی اور بھلائی کے کاموں میں مصروف رہتی۔

غریب لوگوں' بیواؤں' یا ذاتی غلاموں کی بھلائی کے لئے عطیات دے کر وہ اپنی روح کو سکون دیتی اور آخرت کا سامان کرتی' اور بیک وقت اپنی ہم عصروں کے درمیان نیک اور خیر خواہ شخص کا رتبہ بھی حاصل کر لیتی۔ (یہاں میری مراد یہ نہیں کہ ان کے عطیات محض خود غرضانہ تھے اور نیکی اور بھلائی کے سچے جذبات کا اظہار نہیں تھے' بلکہ میں صرف یہ کہنا چاہتی ہوں کہ ایسے کام تہہ دار اور پیچیدہ مفاہیم اور تحریکات کے حامل تھے۔)

ایسا دوسرا مواد بہت کم دستیاب ہے جس سے ہمیں یہ پتہ چل سکتا ہو کہ ان معاشروں کی عورتیں جس دنیا میں پھنس چکی تھیں' اس کے بارے میں وہ کیا محسوس کرتی تھیں۔ تاہم دو ایسے تذکرے دستیاب ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ وہ اپنے حالاتِ زندگی اور دوسرے معاشروں کی عورتوں کے حالاتِ زندگی کے درمیان اختلافات پر سوچ بچار کرتی

تھیں۔ اولاً' اٹھارہویں صدی کے ایک تذکرے میں ہم اس بارے میں شدید تجسّس پاتے ہیں کہ ایک مختلف معاشرے میں زندگی گزارنا کیسا ہوگا۔ الیگزینڈر رسل' جو حرم کی عورتوں کا علاج کرتا تھا' بتاتا ہے کہ کس طرح ''اسے اپنے دورے کے طویل کرنے اور متجسس خواتین کو مطمئن کرنے پر مائل کیا جاتا تھا' یہ عورتیں اس کے ملک کے متعلق بے شمار سوالات پوچھتیں' وہ خاص طور پر فرینک (یورپی) عورتوں' ان کے لباس' مصروفیات' شادیوں' بچوں کی تربیت' اور تفریحات میں دلچسپی رکھتی تھیں۔ ان کے سوالات بالعموم برجستہ ہوتے' اور اپنے آداب و اطوار سے قطعی مختلف آداب و اطوار کے بارے میں ان کی آراء اکثر تیز فہم اور عاقلانہ ہوتیں۔''

دوسرا تذکرہ ابتدائے انیسویں صدی سے متعلق ہے' یہ سوزین وائیلکن (Suzanne Violquin) کی تصنیف سے ماخوذ ہے۔ سوزین فرانسیسی محنت کار طبقے سے تعلق رکھتی تھی' اور سرگرم حامی نسواں تھی۔ یہ عورتوں کے کالج برائے اطباء کی پرنسپل (1834-1836) تھی۔ اس کالج کا قیام مصر میں انیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں عمل میں آیا تھا۔ اس تذکرے میں بھی عورتوں کو یورپی عورتوں کے بارے میں نہایت متجسس بتایا گیا ہے۔ لیکن اب ان کا تجسّس رشک و حسد اور حسرت سے لبریز ہو چکا تھا۔ وائکون دانستہ طور پر ان جذبات کو ہوا دیتی تھی۔ مصر میں دو سالہ قیام کے دوران' وہ عورتوں کی ایک تقریب میں شریک ہوئی۔ یہ ایک قبطی عیسائی گھرانہ تھا' اور جو منظر وہ بیان کرتی ہے وہ مسلمان یا یہودی گھرانے میں بھی ہو سکتا ہے۔

''پہلے ہمیں کافی پیش کی گئی پھر ایک نرغیلہ (نلکی) اور مٹھائیاں اور شربت۔ کچھ دیر تو سب تکلف برتتے رہے...... لیکن جلد ہی...... انہوں نے میرے ملک کی عورتوں سے متعلق ہزاروں سوالوں کی بوچھاڑ کر دی: میں ''جرم پر اکسانے والی'' بن گئی' اور میں نے ان کی موٹی اور تکلیف دہ چادروں' اور ان کی خانہ نشینی کی مخالفت پر کمر باندھ لی' اور پھر میں نے انہیں اپنے شائستہ اور ملنسارانہ رسم و رواج کو سمجھنے میں مدد دی۔ میں نے (انہیں) بتایا' فرانس میں...... ہمارے اجتماعات میں مرد مستقلاً شریک ہوتے ہیں' وہ ہمارے ہمراہ سیر و تفریح پر جاتے ہیں' ہر جگہ ہمیں اولیت دی جاتی ہے' (ہمارے) چہرے کھلے اور بالوں میں پھول سجے ہوتے ہیں! (وائیلکن بعد میں اعتراف کرتی ہے کہ اگرچہ وہ مغرب میں عورتوں

کی حیثیت کے بارے میں حسن ظن کا شکار نہیں تھی پھر بھی وہاں وہ یہی ظاہر کرتی رہی۔)
مغرب کی ان کہانیوں کو سن کر انہوں نے کیا کیا آہیں بھریں اور کیسا تعجب کیا!''

عورتوں نے شام تفریح میں گزاری: ان میں سے کچھ عورتوں نے مردوں کا روپ دھارا' اور ایسی ایسی نقلیں کیں کہ حاضرین قہقہے لگائے بغیر نہ رہ سکے۔

جیسا کہ عورتوں کے طبی سکول کی پرنسپل کے طور پر مصر میں وائیلکن کی موجودگی ظاہر کرتی ہے۔ جس دنیا کے بارے میں یہ عورتیں متجسس تھیں' وہ ان کی دنیا پر حملہ آور ہونے کے لئے تیار ہو رہی تھی۔

حصہ سوم

نئے مباحث

باب 7

سماجی اور فکری تبدیلی

انیسویں صدی کی ابتدا میں مشرق وسطیٰ کے معاشروں میں بنیادی سماجی تبدیلی کا عمل شروع ہو گیا تھا۔ مغرب کی معاشی چیرہ دستیاں، عالمی معیشت پر بندشیں، اس خطے میں ''جدید'' ریاستوں کا ظہور، اور آخر انیسویں اور ابتدائے بیسویں صدی میں بیشتر علاقے پر یورپی استعماری طاقتوں کا باضابطہ یا بے ضابطہ قبضہ...... اس قلب ماہیت کے اہم معاشی اور سیاسی خطوط تھے۔

انیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں ہی مصر اور شامل جیسے ممالک کی کچھ عورتیں، بالخصوص دیہی محنت کار اور نچلے طبقے کی عورتیں، اس معاشی اور سیاسی تغیر سے متاثر ہو چکی تھیں جو ان ممالک میں یورپی اشیاء کی آمد کے بعد رونما ہو رہا تھا۔ یورپی سیاسی اور ثقافتی یلغار کے اثرات بالعموم عورتوں کے لئے پیچیدہ اور، کچھ لحاظ سے، فیصلہ کن طور پر منفی تھے۔ تاہم، اس یلغار کے نتیجے میں شروع ہونے والا تبدیلی کا عمل عام طور پر مثبت تھا، کیونکہ عورتوں پر حاکمیت اور ان کی خانہ نشینی اور معاشرے کے اہم شعبوں سے ان کے اخراج برقرار رکھنے والے سماجی ادارے اور طور طریق بتدریج ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہونے لگے تھے۔ سماجی نظام بحیرۂ روم اور مشرق وسطیٰ کی عورت دشمنی کی بدترین خصوصیات کو ایک ایسے اسلام سے منسلک کر چکا تھا جو عورتوں کے لئے انتہائی منفی ممکنہ تعبیر کا مظہر تھا، اور ایسے نظام کی شکست و ریخت پر عورتوں کے متاسف ہونے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

معاشی تغیر اور مقامی یا استعماری افسر شاہی کے اختیار سے جاری ہونے والی ریاستی پالیسیوں کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں اور ثقافتی اور نظریاتی ارتقاء نے

مردوں اور عورتوں دونوں کی زندگیوں پر اثرات مرتب کیے۔ تاہم، عورتوں کے لئے ایک تبدیلی خاص معنویت کی حامل تھی: عورتیں خود قومی بحث کا ایک اہم موضوع بن گئیں۔ ظہورِ اسلام کے بعد پہلی مرتبہ عورتوں کے ساتھ برتاؤ سے متعلق اسلامی رسم و رواج اور قانون...... تعدد ازدواج کی اجازت، مرد کو طلاق کا اختیار، اور (عورتوں کی) علیحدگی و خانہ نشینی...... مشرق وسطیٰ کے معاشروں میں کھلے طور پر زیرِ بحث آئے۔ عورتوں کا موضوع پہلے مصر اور ترکی کے مسلمان مرد دانشوروں کی تحریروں میں اہم موضوع کی حیثیت سے سامنے آیا۔ آغاز ہی سے عورتوں کے ساتھ برتاؤ اور ان کی حیثیت کے معاملات، دوسرے مسائل کے ساتھ جڑے ہوئے تھے۔ یہ دانشور ان مسائل کو معاشرے کے لئے بہت اہم قرار دیتے تھے۔ ان مسائل میں قوم پرستی اور قومی ترقی کی ضرورت اور سیاسی، سماجی، اور ثقافتی اصلاح کی ضرورت شامل تھے۔ ابتداء ہی سے عورت اور معاشرتی اصلاح کی بحث ان خیالات کے ساتھ پیوستہ تھی کہ یورپی معاشرے زیادہ ترقی یافتہ ہیں اور مسلم معاشروں کو اس سطح تک پہنچنا چاہیے۔ اس طرح عورتوں سے متعلق ایک نئے مباحثے نے جنم لیا۔ اس نے جنسی تفریق سے متعلق پرانے کلاسیکی اور مذہبی ضوابط کی جگہ لے لی، اور عورت سے متعلق مسائل کو قوم پرستی اور قومی ترقی اور، ثقافتی تبدیلی کے ساتھ منسلک کیا۔ اس صدی کے اختتام تک عورتوں سے متعلق بحث ان مسائل پر بحث کا لازمی حصہ بن چکی تھی۔

جیسا کہ مغربی تحریک نسواں کی تاریخ بتاتی ہے عورت کے مسئلے اور ثقافت کے مسئلے کے درمیان کوئی داخلی یا لازمی تعلق موجود نہیں۔ مرد مرکزیت اور عورت دشمنی کا مغربی ورثہ، اگرچہ اپنی خصوصیات کے لحاظ سے مختلف ہے، تاہم، عام طور پر یہ اسلامی ثقافت سمیت دوسری ثقافتوں کے مقابلے میں زیادہ بہتر نہیں ہے۔ دراصل یورپ میں عورتوں کو جادوگرنیاں قرار دے کر پھانسی پر چڑھانے کی مہم کے دوران ہزاروں عورتوں کے قتل جیسے واقعات کو سامنے رکھتے ہوئے فاطمہ مرنیسی یہ تصور پیش کرتی ہیں کہ مسلم معاشروں میں یہ فارمولا بنا لیا گیا تھا: ''باہر کافر اور اندر عورت'' دونوں سے ہوشیار رہنا چاہیے۔ یہ فارمولا کم از کم یورپ کے ماضی پر پورا صادق آتا ہے۔ تاہم، مغرب کے حامی نسواں تمام مغربی ورثے کو ترک کر دینے اور مغربی عورتوں کے لئے واحد راستے کے طور پر کسی دوسری ثقافت کو مکمل طور پر اختیار کر لینے کا مطالبہ نہیں کرتے، بلکہ وہ اس ورثے کو تنقیدی اور تعمیری طور پر اس کی

اپنی اصطلاحات کو مناسب جانتے ہیں۔ ایک ثقافت کے اندر رہتے ہوئے عورت دشمنی کی ثقافت ترک کرنے کے لئے کوئی دوسری ثقافت اختیار کرنا نہ صرف لغو بلکہ ناممکن ہے۔ ثقافتی اثرات کی پیچیدگی اور انسانی نفسیات پر اس کے اثرات کی گہرائی کچھ ایسی ہوتی ہے کہ جو افراد ارادتہ دوسری ثقافتوں میں راہ فرار اختیار کرتے ہیں وہ ذہنی یا جسمانی طور پر پچھلی ثقافت کے اثرات اپنے ہمراہ لے جاتے ہیں، اور اپنی زندگیوں میں اس ثقافت کا معتدبہ حصہ دوبارہ پیدا کر لیتے ہیں۔

اس کے باوجود، غیر مغربی دنیا کے حصوں کی طرح، اسلامی دنیا میں عورتوں سے متعلق بحث میں، جو لوگ ابتدا سے ہی عورتوں کی حیثیت میں بہتری کا مشورہ دیتے رہے ہیں، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مقامی ثقافت کے ''پیدائشی'' اور ''ناقابلِ اصلاح'' عورت دشمن رسم و رواج ترک کر دیئے جائیں اور ان کی جگہ ایک دوسری ثقافت، یعنی یورپی ثقافت کے رسم و رواج اور عقائد اختیار کر لئے جائیں۔ (آئندہ باب میں اس بات سے بحث کروں گی کہ یہ کوئی اتفاق نہیں تھا کہ صرف مقبوضہ یا محکوم معاشروں میں مقامی ثقافت سے کنارہ کشی کو عورتوں پر ظلم و ستم کے حل کے طور پر پیش کیا گیا، اور مغربی معاشروں میں ایسا نہیں ہوا۔) استعماری غلبے کے ساتھ اس حل پر اصرار بڑھتا گیا، اور اس سیاق و سباق میں عورتوں کے مسئلے اور قوم پرستی اور ثقافت کے مسائل کے درمیان تعلقات استوار ہوئے۔ ابتدائی طور پر یہ تعلقات مغرب کی معاشی اور ثقافتی، یلغار کے پسِ منظر میں، اور بعد میں شدید قوت کے ساتھ، اس کے سیاسی اور فکری غلبے کے پسِ منظر میں استوار ہوئے۔ یہی ثقافتی اور فکری غلبہ نوع بہ نوع طبقاتی اور ثقافتی کشمکش کا سبب بنا۔ عورتوں سے متعلق بحث ایک ایسا واسطہ بن گئی جس کے ذریعے دوسرے اہم اختلافی معاملات زیرِ غور آئے۔ اسی مرحلے پر پردے سے متعلق بحث ایک اہم اشارے کے طور پر سامنے آئی اس سے نہ صرف صنفی تفریق کے سماجی مفہوم بلکہ نہایت دور رس سیاسی اور ثقافتی اہمیت کے حامل معاملات کا اظہار بھی ہوتا تھا۔ تب سے ہی یہ بحث خاصی اہمیت و معنویت کی حامل رہی ہے۔ عورتوں کے مسئلے کا طبقے، ثقافت، اور سیاسیات کے مسائل کے ساتھ منسلک ہونا اور عورتوں اور پردے کے مسئلے کا ان دوسرے مسائل کے ساتھ وابستہ ہونا عورتوں کے لئے بہت اہمیت کا حامل رہا ہے۔ عورتوں کے حقوق اور ان کے مقام میں بہتری یا تبدیلی، بلاواسطہ طور سے اس بات پر منحصر ہے کہ

سیاسی اقتدار پر حاوی مرد، قوم پرستی اور ثقافت کی بحث میں کسی جانب جھکاؤ رکھتے ہیں۔ اس باب میں، میں ان تبدیلیوں کا کھوج لگانا چاہتی ہوں جو انیسویں صدی کے دوران وقوع پذیر ہوئیں، اور جنھوں نے ایسے حالات پیدا کئے جن میں انیسویں صدی کے آخر میں طبقاتی اور ثقافتی تضادات کے ساتھ جنسی تفریق کی حامل بحث نمودار ہوئی۔ اس بحث کے مخصوص ماخذ اور اس کا ارتقاء اگلے باب کا موضوع ہیں۔

انیسویں صدی میں مغربی معاشی یلغار، مشرق وسطیٰ کے معاشروں میں پیدا ہونے والے مختلف ردِعمل، اور معاشی و سماجی تبدیلیاں، ان حالات کی طرح تہہ دار اور پیچیدہ تھیں، جن میں عورتوں سے متعلق بحث کا آغاز و ارتقاء ہوا۔ سارے مشرق وسطیٰ کے لئے اس تبدیلی کی سمت ایک جیسی تھی، اگرچہ ہر ملک میں تبدیلی کی رفتار مختلف تھی۔ مصر اور ترکی، اور کچھ حد تک شام ہراول دستے میں شامل تھے یہ وہ ممالک تھے جہاں یورپی اشیاء پہلے پہنچیں، جبکہ جزیرہ نمائے عرب بیسویں صدی تک براہِ راست کم ہی ان اثرات کے تحت آیا تھا۔ جیسے جیسے مختلف خطے عالمی معیشت کے دائرے میں سمٹے، مختلف شہری اور دیہی، خانہ بدوش اور قبائلی آبادیوں کے سبب مقامی عوامل نے ان خطوں میں مختلف تبدیلیوں کو ہوا دی۔ ہر ملک میں مخصوص سماجی تبدیلی یورپی ملکوں کے ساتھ اس ملک کے سیاسی تعلق کے ارتقاء پر منحصر تھی، یعنی یہ کہ آیا مشرق وسطیٰ کا وہ ملک خودمختار رہا ہے یا استعماریت میں جذب ہو گیا ہے۔

اس خطے کے مقامی اختلافات سمیت، ان تبدیلیوں کو پیش کرنے کی بجائے میں مصر میں (ان تبدیلیوں کے نتیجے میں) عورتوں پر مرتب ہونے والے اثرات اور عورتوں سے متعلق نئے مباحث پر توجہ مرکوز کروں گی۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں عرب دنیا میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں میں مصر اگلے محاذ پر تھا، اور کئی لحاظ سے یہ مشرق وسطیٰ میں ہونے والی تبدیلیوں کا آئینہ تھا اور اب بھی ہے۔ پردے کے بارے میں بحث انیسویں صدی کے موڑ پر مصر میں ہی شروع ہوئی۔ مغربی معاشرے کے اندر اس بحث نے ایک تنازعہ کھڑا کر دیا، اور مسلم مشرق وسطیٰ کے دوسرے دارالحکومتوں میں بھی یہ بحث چھڑ گئی۔ اس طرح یہ تنازعہ ایک نئے مباحثے کے ظہور کا سبب بنا۔ جب استعماریت کا پھیلاؤ اور طبقاتی تقسیم سنگین معاملات سمجھے جاتے تھے، اس وقت مصر میں اس کی نئی صورت بنیادی اور مثالی مباحثہ ثابت ہوئی۔ بیسویں صدی میں مشرق وسطیٰ کے کسی ایک معاشرے میں ہی نہیں بلکہ

دوسرے مسلم معاشروں میں بھی عورتوں اور پردے کا مسئلہ (اگرچہ قدرے مختلف روپ میں) بار بار سر اٹھاتا رہا۔ اس بحث میں ہمیشہ دوسرے مسائل بھی شامل ہوتے تھے' جیسے کہ ثقافت اور قوم پرستی ''مغربی'' بمقابلہ ''مقامی''' یا ''مستند'' اقدار وغیرہ۔ یہ مسائل آخر انیسویں صدی کے مصر میں ایک نازک مرحلے پر عورتوں سے متعلق مباحثے کے ساتھ منسلک ہو گئے تھے۔ مطلب یہ ہے کہ عورتوں اور پردے سے متعلق مباحثے میں ایک اور تاریخ بھی شریک ہے۔ یہ تاریخ ہے استعماری غلبے اور اس کے خلاف جدوجہد اور اس جدوجہد کے گرد ابھرنے والی طبقاتی تقسیموں کی تاریخ۔ یہ ایک ایسی تاریخ ہے جو کسی نہ کسی طرح مشرق وسطیٰ کے تمام معاشروں کو متاثر کرتی ہے' اور یہ ایک ایسا مباحثہ ہے جس میں یہ تاریخ اور یہ جدوجہد' ابھی تک زندہ ہے۔

اٹھارہویں صدی کے آخر میں مصر میں یورپی معاشی غلبے کا واضح طور پر آغاز ہو چکا تھا۔ 1770ء کے اردگرد مقامی دستکاریوں بالخصوص ٹیکسٹائل کی پیداوار پر درآمدہ یورپی اشیاء نے برے نتائج مرتب کئے تھے۔ انیسویں صدی کی پہلی دہائیوں میں یہی رجحان حاوی رہا۔ 1840ء کے قریب ایک نئی تبدیلی وقوع پذیر ہوئی۔ تیار اشیاء کی درآمد اور خام مال کی برآمد' اور سلطنت عثمانیہ کی اندرونی تجارت کی قیمت پر مغربی یورپ کے ساتھ تجارت میں اضافہ۔ انیسویں صدی کے آغاز پر مصر کی بیشتر تجارت سلطنت عثمانیہ کے ساتھ ہوتی تھی (جبکہ) اس صدی کے وسط میں مصر کی غالب تجارت یورپ کے ساتھ ہو رہی تھی۔

اس عدم توازن کی وجوہات (مشرق وسطیٰ کے لئے) اندرونی بھی تھیں اور بیرونی بھی۔ اٹھارہویں صدی کے پہلے حصے میں یورپ میں ٹیکنالوجیکل انقلاب برپا ہوا جو صنعتی انقلاب پر منتج ہوا۔ ٹیکنیکی بہتری آئی' بالخصوص ٹیکسٹائل کی پیداوار میں۔ اس بہتری نے کارکردگی اور معیشت کے لحاظ سے مشرق وسطیٰ کے طریق پیداوار کو پیچھے چھوڑ دیا۔ اسی وقت' طاعون کی وبا اور سیاسی بحرانوں کے ایک تباہ کن سلسلے نے مشرق وسطیٰ میں پیداوار کو نقصان پہنچایا۔ مصر میں مملوک حکمران طبقے کے درمیان مسلسل خانہ جنگی' اور پھر محاصل میں بے پناہ اضافہ پیداوار میں مزید کمی کا سبب بنے۔

مصر میں ہونے والی تبدیلیوں نے سماجی تغیر کی رفتار بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس ضمن میں محمد علی پاشا کی پالیسیاں بہت اہم ثابت ہوئیں۔ محمد علی ترک اقتدار اعلیٰ

کے تحت 1805ء میں مصر کا حکمران بنا اور چالیس سال تک اقتدار میں رہا۔ محمد علی مصر کو خود مختار بنانا چاہتا تھا' اس غرض سے اس نے اپنی فوج کو جدید خطوط پر ترقی دی اور محاصل میں اضافے کے لئے اقدامات کئے۔ اس نے زرعی' انتظامی' اور تعلیمی اصلاحات متعارف کروائیں اور صنعتوں کے قیام کے لئے کوشش کی۔ ان شعبوں میں اس کے اقدامات نے ایسی معاشی فکری' ثقافتی' اور تعلیمی تبدیلیوں کو فروغ دیا جو عورتوں کے لئے اہم تھیں۔

مغرب کی معاشی چیرہ دستیوں اور محمد علی پاشا کی پالیسیوں کے ابتدائی اثرات نے کچھ عورتوں' بالخصوص نچلے طبقے کی شہری اور دیہی عورتوں پر برے اثرات مرتب کئے۔ سب سے پہلے تو' یورپی درآمدات نے ٹیکسٹائل کی مقامی صنعت کو زوال پذیر کیا۔ مغربی اشیاء کے ساتھ مقابلہ بازی سے ٹیکسٹائل کے کام سے متعلق محنت کار عورتوں پر دباؤ بڑھا۔ یہ شعبہ ان چند شعبوں میں سے ایک تھا جہاں محنت کا معاوضہ ملتا تھا اور جو عورتوں کے لئے کھلا تھا۔ ریاست کے تجارتی معاہدوں اور بعد میں ریاستی شعبے میں ٹیکسٹائل کی صنعت کے قیام کے لئے اٹھائے جانے والے ریاستی اقدامات کے باعث انیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں اس زوال میں اور بھی تیزی آ گئی۔ ٹیکسٹائل سے متعلق محنت کاروں کو ریاستی کنٹرول میں لانے اور ریاستی سیکٹر میں ٹیکسٹائل کی فیکٹریاں قائم کرنے سے ٹیکسٹائل کی مقامی صنعت تباہ ہوگئی۔ کیونکہ پہلے اس صنعت کا انحصار خود مختار محنت کاروں پر تھا۔ وسط صدی کے قریب' بیشتر ریاستی فیکٹریاں ناکام ہونے کے باوجود' روایتی دستکاریاں اپنی پہلی قوت حاصل نہیں کر سکیں حالانکہ کچھ مقامی پیداوار جاری رہی۔ ٹیکسٹائل کی پیداوار میں ریاستی سیکٹر کی ناکامی نے 1840ء کے بعد خاص طور پر مصر کو تیزی سے ایک خام مال برآمد کرنے اور تیار یورپی اشیاء درآمد کرنے والا ملک بنا دیا۔

کچھ ریاستی فیکٹریوں' بالخصوص صوبائی مراکز میں قائم فیکٹریوں (جیسے کہ فوی کی طربوش فیکٹری) نے کچھ عورتیں بھی ملازم رکھیں۔ ان عورتوں کی تعداد کتنی تھی' اس بارے میں معتبر اعداد و شمار میسر نہیں' لیکن عام خیال ہے کہ یہ تعداد مختصر تھی۔ عورتوں کو مردوں کی اجرت کا دو تہائی ملتا تھا۔ محمد علی کی قائم کی ہوئی فیکٹریوں میں ملازم رکھی جانے والی عورتوں کی تعداد بھی غالباً مختصر ہی تھی۔ ان فیکٹریوں میں چینی اور تمباکو کے کارخانے' اور کاٹن پروسیسنگ پلانٹ شامل تھے۔ ان میں سے کچھ فیکٹریوں میں بیسویں صدی میں بھی پیدوار جاری رہی۔

جوڈتھ ٹکر (Judith Tucker) نے انیسویں صدی کی مصری عورتوں کے بارے میں اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ مصر کے عالمی معیشت کے شکنجے میں آ جانے سے ابتدا عورتوں کے لئے روزی کمانے یا ٹیکسٹائل کی پیداوار سے (کاتنے' دھکنے یا رنگائی کے ذریعے سے) تھوڑی بہت آمدن حاصل کرنے کے مواقع بھی کم ہو گئے۔ ٹکر کا خیال ہے کہ یورپی اشیاء کی درآمد سے مقامی تجارت کے دوسرے شعبوں پر ہونے والے منفی اثر نے عورتوں اور مردوں دونوں کو نقصان پہنچایا۔ وہ بتاتی ہے کہ چھوٹے تاجروں (مثلاً اشیاء خوردنی کے تاجروں) پر غالباً کوئی اثر نہیں پڑا' جبکہ یورپی کمپنیوں اور ان کے ایجنٹوں کے مقابلے میں مقامی تاجروں کو میدان چھوڑنا پڑا۔ نتیجتاً' مقامی تجارت میں سرمایہ کاری کرنے والی عورتوں کو نقصان اٹھانا پڑا۔

محمد علی نے زرعی اصلاحات متعارف کروانے کے لئے ملکیت زمین کے قوانین میں جو تبدیلیاں کیں' انہوں نے عورتوں سمیت' کسانوں پر برا اثر ڈالا۔ ان قوانین نے زمین چند بڑے زمینداروں کے ہاتھوں میں مرتکز کر دی' اور کسانوں کی بیدخلی شروع ہو گئی۔ محمد علی کے دوسرے زرعی منصوبوں' اور اقدامات (جیسے کہ نہروں اور نالوں کی کھدائی اور بحالی) نے زمین کے ارتکاز اور کسانوں کی بیدخلی میں تیزی پیدا کی۔ اگرچہ ان اقدامات سے زیرِ کاشت زمین کے رقبے میں بہت اضافہ ہوا' (لیکن) مرد کسانوں کی جبری مزدوری سے کسان گھرانے ضروری زرعی محنت کاروں سے محروم ہو گئے' اور یہ بیدخلی میں اضافے کا سبب بنی۔ کوئی اور ذریعہ آمدنی نہ ہونے کی صورت میں عورتیں اور بچے' بعض اوقات مردوں کے ہمراہ مشقت کرتے۔ معاوضہ بہت ہی کم تھا اور اکثر بقایا جات کی صورت میں ملتا تھا' اور حالات کار عام طور پر خوفناک تھے۔ مرد کسان فوج میں جبری بھرتی کا شکار بھی تھے۔ ان کے گھرانوں کے لئے اس کے نتائج بھی وہی تھے' جن کا اوپر ذکر ہوا۔ روزی روزگار نہ ہونے پر عورتیں اور بچے مردوں کے پیچھے چلے آتے۔ وہ جھونپڑوں میں قیام کرتے' اور مردوں کو ملنے والا راشن تقسیم کر لیتے' اور یہاں بھی' حالات خوفناک تھے۔

جبری محنت یا فوجی فرائض ادا کرنے والے مردوں کی عورتیں اگر غربت سے مجبور ہو کر ان کے پیچھے نہ جاتیں' تو مردوں کی غیر موجودگی میں ان پر یہ مصیبت آ پڑتی کہ پہلے سے موجود محنت طلب کاموں کے ساتھ ساتھ انہیں زرعی ذمہ داریاں بھی نبھانی پڑتیں۔

مشاہدہ کرنے والے بتاتے ہیں کہ پورے کے پورے ایسے گاؤں تھے جہاں کاشتکاری کا تمام کام عورتیں سرانجام دیتی تھیں۔ جن زمینوں پر کوئی کاشت نہیں کرتا تھا' اور گھرانے انہیں چھوڑ کر چلے جاتے تھے' ان پر کوئی بھی شخص قبضہ جما سکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہی ہوتا کہ فصل متاثر ہوتی۔

زرعی پیداوار پر ریاستی اجارہ داری سمیت' دوسرے اقدامات نے کسانوں کو بہت بری طرح متاثر کیا۔ وہ مقروض ہو جاتے' زمین کاشت کرنے کا حق کھو بیٹھتے' یا فرار اختیار کرتے۔ یہ تمام اسباب کسانوں کی بیدخلی اور زمین سے دستبرداری کا باعث تھے۔ یہ رجحان موجودہ صدی تک جاری رہا۔ کسان گھرانے دوسرے گاؤں یا بڑے شہروں میں بھاگ جاتے' جہاں وہ عارضی مزدور اور گھریلو ملازموں کی حیثیت سے روزی کماتے۔ آخر انیسویں صدی میں غلامی کو غیر قانونی قرار دینے سے دولت مند گھرانوں میں گھریلو ملازموں کی مانگ پیدا ہو گئی تھی۔

ٹکر کے مطابق یورپی درآمدات کے نتیجے میں وقو پزیر ہونے والی تبدیلیوں اور ریاستوں اصلاحی اقدامات نے عورتوں بالخصوص عام طبقے کی عورتوں اور دیہی عورتوں کی حالت کو پست تر کر دیا۔ تاہم' انیسویں صدی میں ہونے والی دوسری تبدیلیاں عورتوں کے لئے دورس نتائج کی حامل تھی۔ ان تبدیلیوں میں تعلیم کو جدید بنانے کی ریاستی مساعی اور ٹیکنالوجیکل اور سماجی اصلاحات خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ عورتوں کی تعلیم سے متعلق ریاستی قانون سازی جیسے اقدامات سے صدی کے آخری حصے میں عورتیں براہِ راست متاثر ہوئیں اور عورتوں سے متعلق سماجی قواعد وضوابط میں اصلاح کے لئے مردوں کے مطالبے نے عورتوں پر برا اثر ڈالا۔ یہ مطالبہ کرنے والے مرد ''جدید'' سکولوں کے تعلیم یافتہ تھے یا انہوں نے تعلیم کی غرض سے یورپ کا سفر اختیار کیا تھا۔ عورتوں کے کردار کے بارے میں استفسارات اور نظر ثانی نے عورتوں کے لئے تعلیمی مواقع میں بتدریج اضافے کے لئے زمین ہموار کی' اور' آخر کار' ان کے لئے پیشہ ورانہ مواقع بھی مہیا کئے۔ ان فکری اور سماجی تبدیلیوں نے ابتداً بالائی اور متوسط طبقے کی عورتوں کو فائدہ پہنچایا' لیکن طویل المدت لحاظ سے تمام طبقوں کی عورتوں کے لئے نئے مواقع پیدا ہوئے۔

یورپی ٹیکنالوجی کے حصول کے لئے محمد علی پاشا کی بیتابی ایک اہم قدم ثابت

ہوئی۔ ملک کو فوجی اور ٹیکنالوجی کے لحاظ سے مستحکم کرنے' جدید بنانے' اور یورپ کے برابر آنے کے مقصد کے پیشِ نظر اس نے فوجی اور انجینئرنگ کی تعلیم' اور جہاز سازی اور پرنٹنگ کی ٹیکنالوجی کے حصول کے لئے طلباء کے مشن یورپ روانہ کئے۔ مصر میں مردوں کے لئے سکول اور کالج کھولے گئے' ان اداروں میں یورپی تعلیمی طریق پر عمل ہوتا تھا' اور یورپی مضامین کی بالخصوص فوجی اور میڈیکل کی تعلیم دی جاتی تھی۔ سب سے پہلے طلباء کے وفد 1809ء میں یورپ بھیجے گئے' 1816ء میں ایک فوجی سکول' اور 1827ء میں ایک میڈیکل سکول قائم کیا گیا۔

یورپی علم کے حصول کی عام روک ایک حصے کی حیثیت سے' 1835ء میں قاہرہ میں مترجمین کی تربیت کے لئے ایک سکول قائم کیا گیا۔ اس کے ڈائریکٹر رفعاہ رفیع التحتاوی (1801-1837) الازہر کے تعلیم یافتہ اور پیرس جانے والے تعلیمی مشن کے سابق رکن تھے۔ فرانسیسی معاشرے پر ایک کتاب میں انہوں نے صلاح دی کہ لڑکیوں کو بھی وہی تعلیم دی جائے جو لڑکوں کو دی جاتی ہے' ان کا کہنا تھا کہ طاقتور قوموں' یعنی یورپ قوموں کا یہی طور ہے۔ ان کی کتاب عربی میں شائع ہونے والی پہلی کتاب تھی جس میں قومی احیاء کے لئے سماجی اور ٹیکنالوجیکل اصلاحات کو عورتوں سے متعلق سماجی رسم و رواج کی اصلاحات کے ساتھ جوڑا گیا۔ محمد علی نے تحتاوی کی کتاب کو بہت سراہا اور اسے طلباء میں پھیلانے کی سفارش کی۔ اس کے کچھ عرصے بعد ہی' ریاست نے کم از کم بیانات کی حد تک یہ نقطۂ نظر اختیار کر لیا کہ عورتوں کو تعلیم دینا ضروری ہے: تیسری دہائی کے آخر میں مصر کی ایجوکیشنل کونسل (تحتاوی اس کے رکن تھے) نے یہ اعلان جاری کیا کہ یہ کونسل "جدید معاشروں کے تہذیبی ارتقاء میں عورتوں کے اہم کردار کو سراہتی ہے" اور عورتوں کے لئے عام تعلیم کی سفارش کرتی ہے۔

خواتین ڈاکٹروں کی تربیت کے لئے 1832ء میں ایک سکول قائم کرنے کے بعد ریاست نے 1870ء کی دہائی تک لڑکیوں کی تعلیم کے لئے کوئی اقدامات نہ کئے۔ سکول برائے حکیمہ (خواتین ڈاکٹر) کے قیام کا محرک عملی مصلحت تھی: عورتوں کے علاج کے لئے میڈیکل پریکٹیشنرز کی تربیت' محنت کاروں کی کمی اور وبائی مخصوص امراض کی عام موجودگی کی وجہ سے محمد علی پاشا کو حفظان صحت کے طریقوں اور ڈاکٹروں کی تربیت کو منظّم کرنے کا

احساس ہوا۔ مذکورہ سکول ایک فرانسیسی فزیشن' انتوئنے کلوبے (Antoine Clot-Bay) کی ڈائریکٹر شپ میں قائم کیا گیا تھا۔ اس کی خاتون پرنسپل سوزین وائیلگن (Suzanne Violquin) تھی دیکھیئے باب 6)۔ سکول عام طور پر زچگی سکول (Midwifery School) کے نام سے معروف تھا' کیونکہ اس میں دایہ گری کی تعلیم پر زور دیا جاتا تھا۔ سکول میں دی جانے والی تربیت چھ سال پر محیط تھی۔ مردوں کے سکول آف میڈیسن میں بھی تربیت کی یہی مدت تھی۔ ابتداء میں طالبات کے داخلے کے ضمن میں سکول کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ سکول میں ساٹھ (60) طالبات کی گنجائش تھی۔ لیکن 1846 تک گنجائش کی مطابق طالبات داخل ہونے لگیں' اور بقیہ صدی اس نے اپنے معیار کو برقرار رکھا۔ تربیت یافتہ (عورتوں) کو ویکسی نیشن کرنے کا لائسنس دیا جاتا' وہ زچگی کرواتیں' اور عورتوں اور بچوں کا مفت علاج کرتیں۔ حکومت کی ملازم کی حیثیت سے سیکنڈ لیفٹیننٹ کے طور پر ان کا تقرر کیا جاتا تھا۔ حکومت نے حکیماؤں (خاتون ڈاکٹروں) کی شادی کے لئے سکول آف میڈیسن کے تربیت یافتہ (مردوں) کا انتظام بھی کیا' کیونکہ ابتدائی طور پر شادی کی پیش کش موصول نہیں ہو رہی تھیں۔ 1844ء میں سکول آف میڈیسن کے ڈائریکٹر کو سکول برائے حکیمہ کی تربیت یافتہ میڈیکل آفیسروں میں سے مناسب نام تجویز کرنے کا حکم دیا گیا۔ شادی کے بعد جوڑوں کو ایک ہی ضلع میں تعینات کیا جاتا اور انہیں سرکاری خرچ پر ایک چھوٹا سا مکان بھی ملتا۔

حکیمائیں قاہرہ کے سول ہسپتال میں' بیرونی مریضوں کے کلینک اور ہسپتال دونوں میں' نادار عورتوں کا علاج کرتیں' اور وہ ہسپتال اور نجی گھروں (بشمول بالائی طبقے کے گھر) میں بچوں کی ویکسی نیشن کرتیں۔ سول ہسپتال میں ہر ماہ تقریباً چھ سو بچوں اور فی سال قریب قریب پندرہ ہزار بچوں کی ویکسی نیشن کی جاتی۔ جب 1830ء اور 1840ء میں حکومت نے بندرگاہوں پر قرنطینہ قائم کئے تو حکیماؤں نے عورتوں کے جسمانی معائنے کی ذمہ داری سنبھالی۔ وہ موت کے سبب کی تصدیق بھی کرتی تھیں' کیونکہ یہ احتیاطی پروگراموں کی منصوبہ بندی کے لئے نہایت ضروری تھا۔ چاہے ان عورتوں کی کارکردگی صرف ویکسی نیشن تک محدود تھی' پھر بھی یہ بہت اہم تھی۔ مزید برآں' جیسا کہ صدی کے آخر میں مصر کے وزیرِ تعلیم یعقوب آرتین (Yacouh Artin) کی رائے تھی کہ معاشرے میں ان

(عورتوں) کی سرگرم موجودگی ان تصورات کے پھیلانے میں مددگار ثابت ہوئی کہ عورتوں کی تعلیم قابلِ قدر ہے اور عورتیں قابل اور کماؤ پیشہ بننے کی اہلیت رکھتی ہیں' اور یہ کہ بنیادی حفظانِ صحت ضروری ہے۔ میڈیکل پریکٹیشنرز کے طور پر خدمات انجام دینے کے ساتھ ساتھ کچھ عورتیں تربیت حاصل کرنے کے بعد وہیں انسٹرکٹر ہو جاتی تھیں۔ ایک سابقہ طالبہ' جلیلہ تمرہن (متوفی: Jalila Tamrahan. 1890) سکول کی پرنسپل مقرر ہوئی' اور 1871ء میں اس نے دایہ گری کے علم سے متعلق اپنے تجربات پر مبنی ایک کتاب طالبات کی رہنمائی کے لئے شائع کی۔

اگرچہ 1870ء کی دہائی تک سکول برائے حکیمہ ریاستی سرپرستی میں چلنے والا عورتوں کی تعلیم کا واحد ادارہ تھا' لیکن بالائی طبقوں کی عورتوں میں یورپی مضامین کا مطالعہ رواج پا چکا تھا۔ محمد علی کی بیٹیاں اور ان کی خادمائیں یورپی اساتذہ سے تعلیم حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ عربی اور مذہب کی روایتی تعلیم بھی حاصل کرتی تھیں۔ بالائی طبقوں کے گھرانوں نے بھی ایسا ہی کیا حالانکہ بیٹیوں کے لئے اساتذہ ملازم رکھنا صاف طور پر عام رواج کے بجائے خال خال ہی تھا۔ عائشہ تیمور' ایک ممتاز شاعرہ اور ترک مصری بالائی طبقے کی فرد تھی۔ اس نے اپنی ماں کی مخالفت کے باوجود' خود اپنے اصرار اور اپنے باپ کی حمایت کے باعث تعلیم حاصل کی۔ نازی فضل' ایک شہزادے کی بڑی بیٹی تھی' جس نے آخری صدی میں مصر میں سرکردہ دانشوروں اور حکمران طبقے کے افراد پر مشتمل پہلی ''بیٹھک'' کا آغاز کیا تھا۔ خیال ہے کہ نازی کو بچپن میں یورپی اساتذہ کی ساتھ ساتھ مصری اور عرب اساتذہ نے بھی تعلیم دی تھی۔

درمیانے اور نچلے طبقات میں سے لڑکیوں کی ایک مختصر تعداد روایتی مدرسوں میں تعلیم حاصل کرتی تھی۔ ان سکولوں میں پڑھائی اور قرآن کی قرأت کی تعلیم دیجاتی تھی۔ لیکن ان طبقات میں یورپی طرز کی تعلیم ابتدائی طور پر مشنری سکولوں کے ذریعے رائج ہوئی۔ یہ سکول پہلے پہل 1830 اور 1840ء کی دہائیوں میں قائم ہوئے۔ 1875ء میں اندازاً 5,570 لڑکیاں مشنری سکولوں میں تعلیم حاصل کر رہی تھیں۔ ان میں 3,000 لڑکیاں مصری تھیں اور 1887ء میں 6,160 میں چار ہزار مصری تھیں۔ مشنری سکولوں میں تعلیم پانے والی مصری لڑکیوں کی اکثریت قبطی تھی' لیکن ایک مختصر تعداد مسلمان لڑکیوں کی بھی تھی۔ حالانکہ

مسلمان والدین اپنی بیٹیوں کو مشنری سکولوں میں بھیجنے پر ناخوش تھے' کیونکہ یہ سکول طلباء کو عیسائیت کی طرف راغب کرنے کے مقصد سے قائم کئے گئے تھے۔ وقتاً فوقتاً' مشنری سکول غریب طبقوں سے طلباء حاصل کرنے کے لئے جارحانہ اقدامات بھی کرتے تھے۔ اس صورت میں مسلمان ان کے مقابلے پر آ جاتے۔ مس ویٹ لی کے سکول (Miss Whately School) کے ساتھ یہی معاملہ پیش آیا۔ میری لوزیہ ویٹ لی (Mary Lousia Whately) (ڈبلن کے بشپ کی بیٹی) نے گلیوں محلوں میں غریب لوگوں' والدین اور بچوں کو سکول میں بھیجنے کے لئے مائل کرنا چاہا اور بچوں کو سکول میں داخل ہونے کے لئے راغب کرنے کی کوشش کی۔ شامی عیسائی خواتین اساتذہ کے تعاون سے وہ عیسائیت' عربی' اور سلائی کڑھائی کی تعلیم دیتی تھی۔ سلائی کڑھائی کی مفت تعلیم کی پیش کش کی وجہ سے سلائی کڑھائی کی مصری استانیاں اس کی دشمن بن گئیں' کیونکہ اس طرح ان کی شاگرد انہیں چھوڑ رہی تھیں۔ وہ اس کوشش میں سکول بھی جا پہنچیں کہ اپنی شاگردوں کو زبردستی واپس لے جائیں۔

یہ مشنری سکول تبدیلی مذہب کے لئے بہت جوش و جذبے سے برسرکار ہوتے تھے۔ مقامی آبادیوں کے عیسائی اور یہودی' اور مسلمان بھی ان کا ہدف تھے۔ اس بات کے پیشِ نظر ان آبادیوں نے خود اپنے سکول قائم کئے۔ 1850ء کی دہائی میں قاہرہ میں قبطی لڑکیوں کے دو سکول کھلے اور 1850ء کی دہائی میں دوسرے گروہوں (جیسے کہ یونانیوں) نے اپنی لڑکیوں کے لئے قاہرہ اور اسکندریہ میں سکول کھولے۔

خدیو اسماعیل (دورِ حکومت: 1863-1879) کا کہنا تھا کہ سکول ''ہر نوع کی ترقی کی بنیاد'' ہوتے ہیں۔ اس نے برسرِ اقتدار آنے کے فوراً بعد ایک ایجوکیشنل کمیٹی قائم کی۔ اس نے لڑکیوں کے سکولوں سمیت' تمام مصر میں ایسے سکول قائم کرنے کی سفارش کی جو ہر ایک کی رسائی میں ہوں۔ اس کمیٹی نے کتب سکولوں کو جدید بنانے اور انہیں ریاستی نظام میں شامل کرنے کی تجویز دی۔ علی مبارک (1824-1893) اس کمیٹی کا رکن تھا۔ اس نے فرانس میں تعلیم حاصل کی تھی' اور وہ عورتوں کی تعلیم کی خاص طور پر حمایت کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ عورتیں آخری حد تک علم کے حصول اور کام کا حق رکھتی ہیں' اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا تھا کہ ان کا پہلا فرض بچوں کی دیکھ بھال اور شوہروں کی رفاقت ہے۔

کمیٹی نے تحطاوی کو سکول کے بچوں (لڑکوں اور لڑکیوں دونوں) کے لئے ایک مناسب نصابی کتاب لکھنے کا کام سونپا۔ اس کی کتاب' المرشد الامین للبنات والبنین' لڑکوں اور لڑکیوں دونوں کے لئے تھی' جیسا کہ اس کے عنوان سے بھی عیاں ہے کہ تعلیم دونوں کے لئے ہے۔ یہ کتاب عورتوں کی تعلیم سمیت مختلف موضوعات سے متعلق تحریر پاروں پر مشتمل تھی۔ اس میں بتایا گیا تھا کہ لڑکوں کے ساتھ ساتھ لڑکیوں کی تعلیم سے شادیوں میں ہم آہنگی پیدا ہو گی' اور تعلیم عورتوں کو ضرورت پڑنے پر ''اپنی قوت اور استطاعت کی حد تک مردوں کے پیشے اختیار کرنے کے قابل بنائے گی۔ عورتوں اور مردوں میں صرف جسمانی فرق ہے' جو نسوانیت اور مردانگی سے متعلق'' ہے' عورتوں کی ذہانت دل کے معاملات تک محدود نہیں' بلکہ اس کے برعکس' انتہائی مجرد تصورات پر بھی حاوی ہے۔ ازدواجی تعلق کے بارے میں تحطاوی نے لکھا کہ شوہر و بیوی کو ایک دوسرے سے کامل محبت کرنی چاہئے: ''کسی کو بھی دوسرے سے اختلاف نہیں کرنا چاہیے' اور ہر ایک کو دوسرے کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہیے' مردوں کی محبت کی خاطر' اور عورتوں کو اطاعت کی خاطر...... کسی کو بھی دوسرے کو ماضی کی غلطی نہیں جتانی چاہیے...... کسی کو بھی ایک دوسرے سے ایک دن کے لئے بھی بغیر محبت کا لفظ کہے جدا نہیں ہونا چاہیے' ایسا لفظ جو اس کی عدم موجودگی میں یاد کے طور پر ہمراہ رہے...... اور دن ڈھلنے سے پہلے (ہر ایک کو) رنجش ختم کر لینی چاہیے۔'' یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس وقت تحطاوی' ایک معمر شخص تھا اور وہ معاہدے کی رو سے باہمی محبت کے نصب العین پر پورا اترنے کا پابند تھا' جس کی اس نے اپنی کتاب میں تبلیغ کی: اس نے ایک دستاویز اپنی بیوی کے حوالے کی تھی' جس میں اس نے یہ حلف اٹھایا تھا کہ وہ قانونی طور پر اس وقت تک مزید بیویاں یا داشتائیں رکھنے یا طلاق کے حق کو استعمال نہیں کرے گا' جب تک کہ وہ (بیوی) اس کے ساتھ ''محبت اور وفاداری سے رہے گی' اور اس کے بچوں' خادموں اور غلاموں کی دیکھ بھال کرے گی۔''

1873ء میں حکومت نے لڑکیوں کا پہلا سکول' ایک پرائمری سکول' اور 1874ء میں ایک سیکنڈری سکول قائم کیا۔ 1875ء میں سرکاری پرائمری سکولوں میں زیرِ تعلیم 5,362 طالبِ علموں میں سے تقریباً 890 لڑکیاں تھیں۔ اسماعیل نے لڑکیوں کے مزید سکول قائم کرنے منصوبہ بنایا تھا لیکن ریاست کی مالی مشکلات اور 1879ء میں اسماعیل کی دستبرداری

کی وجہ سے یہ پایہ تکمیل کو نہ پہنچ پایا۔

1882ء میں برطانوی قبضے کا آغاز ہوا اور اس کے ساتھ ہی لڑکیوں کی تعلیم سمیت، تعلیم کا پھیلاؤ آہستہ پڑ گیا۔ ملک کی مالی حالت بہتری ہوئی، اور برطانوی انتظامیہ نے اضافی محصولات آب پاشی اور دوسرے منصوبوں پر صرف کئے۔ برطانوی انتظامیہ نے مالی اور سیاسی وجوہات کی بنا پر تعلیمی اخراجات میں دانستہ طور پر کمی کی، حالانکہ تعلیمی کی مانگ مسلسل شدت اختیار کرتی جا رہی تھی۔ قوم پرست دانشور، جیسے کہ جمال الدین افغانی (1839-97) اور محمد عبدہ (1849-1905) تعلیم کی اہمیت کا احساس دلا رہے تھے، اور ہر طبقے سے تعلق رکھنے والے مرد ترقی کے ذریعے کے طور پر اور حکومتی انتظامیہ اور تعلیم میں عہدوں کے لئے تعلیم کے حصول میں کوشاں تھے۔ برطانوی انتظامیہ نے بڑھتی ہوئی مانگ کو پورا کرنے کے لئے کچھ نہ کیا، بلکہ اسے دبانے کے لئے اس پر پابندیاں لگائیں۔ مصر پر قبضے کے فوراً بعد، انہوں نے سابقہ انتظامیہ کی پالیسیاں جاری رکھیں۔ جیسے لڑکیوں اور لڑکوں دونوں کے لئے سرکاری خرچ پر تعلیم......لیکن مانگ بڑھنے کے ساتھ انہوں نے تعلیمی فیس عائد کر دی۔ برطانوی قبضے سے ذرا پہلے، 1881ء میں، حکومتی سکولوں کے 70 فیصد طلباء ٹیوشن، کپڑوں اور کتابوں کے لئے سرکاری امداد پاتے تھے، محض دس برس کے بعد، 1892ء میں 73 فیصد طلباء اپنے تمام اخراجات کی ادائیگی خود کرتے تھے۔ بعینہٖ 1901ء میں جب برٹش کونسل جنرل، ایولین بیرنگ (Evelyn Baring) (بعد میں لارڈ کرومر Lord Cromer) کی توجہ اس امر کی جانب مبذول کرائی گئی کہ لڑکوں کے بیشتر پرائمری سکولوں کے تعلیم یافتہ بچے سیکنڈری سکولوں تک نہیں پہنچ پاتے اور نتیجتاً انہیں سرکاری ملازمت مشکل سے ہی میسر آتی ہے، تو اس نے سیکنڈری سکولوں کی تعداد بڑھانے کے بجائے، الٹا پرائمری سکولوں کی ٹیوشن فیس میں اضافہ کر دیا تاکہ داخلہ لینے والوں کی تعداد کم ہو جائے۔ لڑکیوں کے سکولوں کے ضمن میں بھی اسی پالیسی پر عمل کیا گیا۔ بڑھتی ہوئی مانگ ٹیوشن فیس میں اضافوں کا سبب بنی۔ مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے تعلیم بہتر روزگار مہیا کر سکتی تھی، اور آخر تک حکومتی سرپرستی میں لڑکیوں کی تعلیم کے لئے سیکنڈری سکولوں کی تعداد میں اضافہ نہیں کیا گیا۔ جب صدی کے اختتام پر بالآخر عورتوں کے لئے ایک ٹیچر ٹریننگ کالج کھولا گیا تو تیرہ سیٹوں کے لئے درخواست دینے والوں کی تعداد 138 تھی۔

تعلیم کی بڑھتی ہوئی مانگ اور اس کے حصول پر برطانوی پابندیوں کے جواب میں، محمد عبدہ جیسی شخصیات نے سکولوں کے قیام کے لئے مسلم فلاحی سوسائٹیوں اور پرائیوٹ کمیٹیوں کی بنیاد رکھی۔ ان اداروں نے حکومتی سکولوں کی نسبت طلباء و طالبات کو کوئی زیادہ مواقع مہیا نہیں کئے، لیکن لڑکیوں کی کم تعداد کے مقابلے میں لڑکوں کے لئے گنجائش میں بہت ضافہ ہوا۔ 1897ء میں حکومتی سکولوں میں 11,000 طلباء تھے، اور فلاحی اداروں میں 181,000۔ حکومتی سکولوں میں طالبات کی تعداد 863 تھی، اور اداروں میں 1,164۔ فلاحی سوسائٹیاں 1909ء تک پورے ملک کے صوبوں میں لڑکیوں کے لئے کافی سکول قائم کر چکی تھی، جبکہ حکومت نے لڑکیوں کے لئے اپنا پہلا سکول اسکندریہ میں 1917ء میں کھولا۔ 1914ء میں ریاستی سکولوں میں لڑکیوں کی تعداد 1890ء کی دہائی کے مقابلے میں 786ء تک کم ہو چکی تھی۔ تاہم، پرائیویٹ اسکولوں اور مشنری سکولوں کی تعداد میں اضافہ ہو رہا تھا۔ 1912ء میں صرف امریکن مشن سکولوں میں زیر تعلیم لڑکیوں کی تعداد 5,517 تھی۔ بڑھتی ہوئی مانگ پوری کرنے کے لئے کثیر تعداد میں ہر طرح کے غیر ملکی سکول بھی نمودار ہوئے۔

عورتوں کی تعلیم کے ضمن میں ریاستی بیانات اور ریاستی کارکردگی، ان خیالات کے مطابق ہی ہوتی تھی جن کا اظہار مرد دانشور بحثوں اور تحریروں میں کیا کرتے تھے۔ ان دانشوروں میں تحتاوی اور مبارک شامل تھے۔ ایسے ہی خیالات کا اظہار مشرق وسطیٰ میں ہر جگہ، خاص طور پر ترکی میں ہو رہا تھا، ترکی سماجی اور تعلیمی اصلاحات کی معاملے میں مصر کے متوازی راستے پر ہی رواں تھا۔

دونوں معاشروں کے دانشور ایک جیسے خیالات رکھتے تھے اور تبادلہ خیالات کرتے رہتے تھے۔ جن دہائیوں میں تحتاوی، مبارک اور محمد عبدہ عورتوں، تعلیم، اور اصلاح کے بارے میں اپنے خیالات پیش کر رہے تھے، اسی دوران نامق کمال (1480-1888) نے 1880ء میں ایک کتاب کدلینار (Kadlinar، عورتیں) شائع کی۔ اسی طرح، شمس الدین نے عورتوں کے لئے تعلیم کی اہمیت پر زور دیا، اور کثیر الزوجیت کے معاملے کی اصلاح کی وکالت کی۔ اس کی دلیل تھی کہ اگرچہ قرآن اس کی اجازت دیتا ہے، لیکن اسے سراہتا نہیں، اور اس نے اپنے نقطۂ نظر کے ثبوت میں آیات کا حوالہ بھی دیا۔

عورتوں سے متعلق اصلاحات کے حامی بااثر مفکرین میں سب سے زیادہ اہم محمد عبدہ تھے۔ جن کا علمی قد وقامت بہت بلند تھا اور کثیر تعداد میں لوگ ان کے پیروکار تھے (صرف مصر میں ہی نہیں)۔ انہوں نے اپنے کام کا آغاز 1880ء کی دہائی میں اخبار ''الوقائع المصریہ'' کے مدیر کی حیثیت سے کیا۔ عبدہ' سید جمال الدین افغانی کے شاگرد تھے' جو مصر اور ترکی' اور ایران اور دنیائے اسلام کے دوسرے حصوں میں نہایت بلند پایہ علمی شخصیت تسلیم کیے جاتے تھے۔ اپنی تعلیمات اور تحریروں میں افغانی اسلام کو ''جہالت اور بے بسی'' کی حالت سے نکالنے اور اس کی اصلاح اور احیاء کے مسئلے کو اٹھاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ''جہالت اور بے بسی'' کی حالت میں گرنے کی وجہ سے ہی سرزمین اسلام مغربی جارحیت کا نشانہ بنی ہے۔ ان کی رائے ہے کہ اگر اسلامی ملک مغربی جارحیت اور استحصال کو شکست دینا چاہتے ہیں تو اندر سے اصلاح کا آغاز' جدید سائنسوں کا حصول' جدید دنیا کے تقاضوں سے مطابقت' مسلمانوں کی درمیان وحدت' یہ سب لازمی ہیں۔ ''غیر ملکی قبضے'' کے بھیانک خواب سے جاگ کر ہی ''یورپی اقوام کی محتاجی یا نقل کے بغیر وہ ایک نیا اور عظیم الشان نظام مرتب کر سکتے ہیں۔''

اپنے استاد کی مانند' عبدہ بھی ایک پر جوش اور سچے مذہبی مفکر تھے۔ وہ ''جدید'' سائنسوں کے حصول اور ''جدیدیت'' عام تعلیم کی ترقی' علمی اور سماجی شعبوں میں اصلاحات' اور عورتوں کی حیثیت میں بہتری اور شادی کی رواجوں میں تبدیلیوں کے حق میں تھے' اور وہ جہالت اور صدیوں سے مسلط اسلام کی غلط تعبیروں سے نجات کی ضرورت کی اہمیت پر زور دیتے تھے۔ عبدہ نے اپنی زندگی میں کئی مرتبہ بالخصوص' 1880ء کی دہائی میں ''الوقائع المصریہ'' میں شائع ہونے والے مضامین' اور 1890ء کی دہائی اور 1900ء دہائی کی ابتداء میں ایک ہفت روزہ ''المنار'' میں عورتوں سے متعلق اصلاحات کی ضرورت کے مسئلے کو اٹھایا۔ غالباً وہ پہلے مفکر تھے' جنھوں نے یہ دلیل دی' اور جسے مسلمان حامیان نسواں آج بھی کام میں لاتے ہیں' کہ یہ اسلام تھا' نہ کہ یورپی لوگوں کے دعوے کے مطابق' مغرب' جس نے سب سے پہلے عورت کی مکمل اور مساوی انسانیت کو تسلیم کیا۔ وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ محنت کے مساوی صلے کے بارے میں قرآنی آیت ظاہر کرتی ہے کہ ''مرد اور عورتیں صلے کے لحاظ سے خدا کے سامنے برابر ہیں' جب وہ اپنے کاموں کے لحاظ سے بھی برابر ہیں...... لہٰذا'

انسانیت کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں' اور کاموں میں کوئی ایک دوسرے پر فائق نہیں۔"

مزید برآں' وہ لکھتے ہیں: "جو بھی یہ جانتا ہے کہ اسلام سے قبل تمام قومیں مرد کو ترجیح دیتی تھیں' اور عورت کو محض شے اور مرد کے لئے ایک کھلونا سمجھتی تھیں' اور کس طرح کچھ مذہبوں نے مرد کو اولیت دی صرف اس لئے کہ وہ ایک مرد ہے' اور عورت ایک عورت' اور کیسے کچھ لوگ عورت کو مذہبی ذمہ داری کے لئے نااہل' اور غیرفانی روح سے تہی جانتے تھے...... وہ قوموں کے عقائد اور عورتوں سے ان کے برتاؤ میں اس اسلامی اصلاح کی صحیح قدر و قیمت کو سراہ سکتا ہے...... اس کے علاوہ اس پر یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یورپ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ سب سے پہلے انہوں نے عورت کو عزت اور برابری عطا کی۔ اس سلسلے میں اسلام ان سے مقدم تھا۔ یہ اور بات ہے کہ اب تک کے ان کے قوانین اور مذہبی روایات مرد کو عورت سے بلند درجہ دیتی ہیں...... یقیناً' عورتوں کی تعلیم و تربیت' اور انہیں ان کے حقوق سے آگاہ کرنے کے ضمن مسلمان غلطی پر تھے' اور عبدہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اپنے مذہب کی دکھائی راہ پر چلنے میں ناکام رہے ہیں' بلکہ اس کے خلاف ایک دلیل بن چکے ہیں۔"

عبدہ کی رائے تھی کہ عورتوں کو متاثر کرنے والے ضوابط کا سرچشمہ اسلام نہیں بلکہ وہ خرابیاں اور غلط تعبیریں ہیں جو وقت کے ساتھ اسلام میں در آئی ہیں۔ یہ ضوابط' دوسرے "پسماندہ" اور "گھٹیا" رسم و رواج کی طرح' کثیر الزوجیت اور طلاق سے متعلق ہیں جنہوں نے اقوام اسلام کو افسوسناک جہالت کی حالت میں گرا دیا ہے۔ بحیثیت مجموعی اسلامی قوم کی بیداری کا انحصار اسلام کے بنیادی اصولوں کی طرف مراجعت میں ہے۔ ایسی مراجعت سے یہ عیاں ہو جائے گا کہ "طلاق' کثیر الزوجیت' اور غلامی جیسے معاملات اسلام کے بنیادی اصولوں میں سے نہیں ہیں۔" عبدہ کی دلیل تھی کہ مثال کے طور پر کثیر الزوجیت کی اجازت اس وقت کے حالات کی وجہ سے دی گئی تھی' اور قرآنی نصب العین واضح طور پر یک زوجیت ہے۔ قرآن کے اصل منشاء کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ یہ ضروری ہے کہ ضرر رساں رسم و رواج کی درستگی کے لئے قانونی اصلاحات سمیت دیگر اصلاحات عمل میں لائی جائیں۔

اپنے عہد کے دوسرے سیکولر دانشوروں اور مصلحوں' کے برخلاف' عبدہ مذہبی فکر پر

مکمل دسترس رکھتے تھے' اور اصلاح اور جدیدیت کے معاملے کو ان اصلاحات میں پیش کر سکتے تھے' جو ''اصل'' اسلام سے متصادم ہونے والی اصلاح کی بجائے اس سے ہم آہنگی کی نمائندہ ہوں۔ اسی لئے ان کے تصورات نے دوسرے دانشوروں کے لئے اسلام اور جدیدیت کے معاملے کو سند کے ساتھ پیش کیا۔ اور درحقیقت' عبدہ سر کردہ جدت پسند سیاست دانوں اور مصلحوں کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے' اور اسی گروہ میں ان کا شمار ہوتا تھا' اگرچہ وہ دوسروں کی نسبت شاید زیادہ محتاط اور قدامت پسند تھے۔ قومی اور اسلامی نشاہ الثانیہ کی خاطر وہ علم' صنعت وحرفت اور جدید مغربی دنیا کی علمی اور دوسری ترقیوں کے بالامتیاز حصول کی وکالت کرتے تھے۔ تاہم' وہ علم اور حقیقی سماجی اصلاح کے عمومی حصول کے بجائے' مغربی طور پر طریق کی ظاہری' اور بلاسوچے سمجھے نقل......لباس' فرنیچر' طرزِ تعمیر' اور قیمتی سامان تعیش کے استعمال......کو افسوسناک قرار دیتے تھے۔

1890ء کی دہائی تک عورتوں کے لئے مزید تعلیم اور ان کی حیثیت سے متعلق اصلاحات کے مطالبات پر کان دھرا جانے لگا تھا۔ 1890ء کی دہائی میں نکلنے والے اخبارات اور عورتوں کے رسائل میں عورتیں خود اپنا معاملہ پیش کرنے لگی تھیں درحقیقت صدی کی ابتداء میں ہی عرض داشتیں شائع ہونے لگی تھیں۔ مثال کے طور پر شاعرہ' عائشہ تیمور نے 1874ء میں ایک کتاب ''مرآۃ التعامل'' شائع کی۔ اس میں بالائی طبقے کے مردوں کے اپنی بیویوں کے ساتھ برتاؤ اور سلوک کو تنقید کا نشانہ بنایا گیا تھا۔

1892ء میں عورتوں کا پہلا رسالہ شائع ہوا۔ اس کی مدیر ایک عورت تھی۔ اور 1898ء میں ایک دوسرے رسالے کی اشاعت شروع ہوئی' اس کی مدیر بھی ایک عورت تھی۔ پہلے رسالے ''انفطاظ'' (جوان عورت) کی بانی ہندنفال تھی۔ وہ ایک شامی عیسائی تھی اور مصر میں مصروف کار صحافیوں کے خاندان سے تعلق رکھتی تھی۔ اپنے پہلے اداریے میں اس رسالے نے اعلان کیا کہ جس راہ پر یورپی عورتیں گامزن ہیں یہ رسالہ اس راہ پر مصر کی عورتوں کی پیش رفت کے لئے کام کرے گا' اور اس نے عورتوں سے مطالبہ کیا کہ وہ اسے اپنا محافظ سمجھیں' اس میں لکھیں' اور چھپنے کو باعث شرم نہ سمجھیں۔ اداریے میں کہا گیا کہ صحافت ایک مقدس پیشہ ہے' جس سے متعدد ممتاز یورپی عورتیں وابستہ ہیں۔ جون آف آرک' ہپاشیہ' اور خنسہ (عرب شاعرہ) کے نام یاد دلا کر اس نے اعلان کیا کہ سیاست اور مذہب سے اسے

کوئی سروکار نہیں، ہاں، جو کچھ بھی عورتوں کے مفاد مے ہو جیسے سائنس، ادب، آداب و اطوار، اخلاق، تعلیم، لباس، فیشن، سلائی، نقاشی، گھریلو نظم، اور بچوں کی پرورش۔ اپنے پہلے سال اشاعت میں اس نے ایک لبنانی عیسائی مصنف، زینب قواز کا ایک مضمون بعنوان ''علم روشنی ہے'' شائع کیا۔ اس میں مصنف نے مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے تعلیم کی اہمیت پر زور دیا۔ قصر الائینی ہسپتال کی میڈیکل پریکٹیشنر لبیدہ حبقہ(Labida Habiqa) نے اپنے مضمون میں عورتوں سے مطالبہ کیا کہ وہ صحافت اور لکھنے کو اپنی بہنوں کی طرف سے عائد کردہ ذمہ داری سمجھیں۔ اور تانتا (Tanta) کی موہجہ بولوس(Mohga Boulos) نے اپنی تحریر میں تعلیم کو عورتوں کو حق قرار دیا۔ عورتوں کے دوسرے رسالے ''انیس الجلیس'' کے ابتدائی مضامین میں سے ایک مضمون میں مصر میں خواندگی سے متعلق اعداد و شمار پیش کیے گئے۔ یہ مضمون 1898ء میں شائع ہوا۔ اس کے مطابق عورتوں میں شرح خواندگی 0.5 فی صد اور مردوں میں 3.6 فی صد تھی۔ اس مضمون میں برطانوی انتظامیہ سے صورت حال کی بہتری کا مطالبہ کیا گیا تھا۔

1890ء کی دہائی تک عورتیں، ان رسالوں میں چھپنے لگی تھیں، جو مردوں کی زیرِ ادارت شائع ہوتے تھے۔ اور وہ اپنی کتابیں بھی شائع کرانے لگی تھیں۔ زینب فواز نے 1892ء میں، النیل میں تعلیم پر مضامین شائع کئے، جن میں اس نے برطانوی انتظامیہ سے مطالبہ کیا کہ تمام مصریوں کو تعلیم کے مواقع مہیا کئے جائیں، اور سکولوں کے تعلیم یافتہ لوگوں کو نوکریاں مہیا کی جائیں۔ 1888ء میں ''اللطائف'' کے مدیر کی بیوی، مریم میکاریوس نے اپنے شوہر کے رسالے میں بچوں کی پرورش کے بارے میں ایک مضمون شائع کیا۔ اس مضمون میں اس نے عورتوں کو تعلیم دینے کی ضرورت پر زور دیا، تاکہ وہ اس اہم فریضے (بچوں کی پرورش) کی ادائیگی کے لئے سلیقہ و ہنر، اور علم (حفظانِ صحت، غذائیات، اور وغیرہ) حاصل کر سکیں۔ تین برس بعد، شامی پسِ منظر ہی کی حامل سلمے قساعلی نے اسی رسالے میں ایک مضمون شائع کیا۔ اس مضمون میں اس نے کھلے بندوں عورتوں کی تعلیم کی وکالت کی۔ اس نے اعلان کیا کہ عورتیں سکولوں میں تعلیم حاصل کر رہی ہیں اور انہوں نے اپنے بے وقری کے کردار کو پیچھے چھوڑے نے کا اور اپنی سوچوں اور اپنی تمام کوششوں کو صرف گھریلو ذمہ داریوں کے لئے وقف کرنے کی ضرورت کو ترک کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے۔ 1891ء

میں اسی رسالے نے قاہرہ کے امریکن کالج برائے خواتین کے امتحانی نتائج' اور تعلیم مکمل کرنے والی لڑکیوں کی تقاریر شائع کیں۔ اپنی جماعت میں اول آنے والی آدمہ شکرہ کی تقریر کا عنوان تھا: ''معاشرے میں عورتوں کا کردار۔'' 1896ء میں ایک اور رسالے ''المقتاف'' نے عورتوں کے حقوق کے بارے میں شہزادی نازلی خانم کا مضمون شائع کیا۔ عرب عورتوں' حتیٰ کہ سکول کی لڑکیوں نے بھی مطالبات شروع کر دیئے تھے کہ عورتوں کے کردار کو دوبارہ متعین کیا جائے' تعلیم سب کے لئے عام کی جائے۔ بہت سے دوسرے معاملات بھی ان میں شامل تھے' جو ان کے ہم عصر مردوں سے متعلق تھے۔ 1890ء کی دہائی میں عورتوں کی آراء اور خیالات رسائل وکتب اور علمی زندگی کا حصہ بن چکے تھے۔

تبدیلی کی ضرورت کے بارے میں نہ صرف گفتگو کی جاتی تھی' بلکہ مغربی طرز اور طور اطوار کی قبولیت کے حق میں حقیقی تبدیلی واقع ہو رہی تھی۔ بہت پہلے 1843ء میں قاہرہ میں رہائش پذیر ایک برطانوی مستشرق ایڈورڈ ولیم لین نے اپنے ایک دوست کو لکھا کہ فرنیچر' طرزِ تعمیر' آداب واطوار' لباس کے معاملے میں ''قاہرہ تیزی سے وہ بنتا جا رہا ہے جو یہ پہلے نہیں تھا۔'' صرف تین برس بعد اس نے دوبارہ لکھا کہ شہر کیسے تبدیل ہو رہا ہے اور کچھ لوگ اس کی بڑھتی ہوئی مغربیت اور مغربی فیشنوں کے اپنانے پر کس طرح ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔ اس نے لکھا: ''میں نے یہاں یورپی جدت کے ''فروغ'' سے متعلق کچھ مثالیں بیان کی ہیں۔ (اور) یہ سفر اب رفتار پکڑ چکا ہے۔ حکومت کے افسر قسطنطنیہ کی مثال کی پیروی کرتے ہوئے' مکمل فرانسیسی لباس اختیار کرنا شروع کر چکے ہیں' فراک کوٹ' ویسٹ کوٹ اور پاجامے' اتنے ہی تنگ ہیں جتنے ہمارے پاجامے تنگ ہوتے ہیں۔'' اس سب پر ''علماء'' ''بہت مشتعل'' تھے' ''وہ اسے درست طور پر اہم تبدیلیوں کا پیش خیمہ قرار دیتے تھے۔''

ہم عصر مصری مفکرین نے بھی معاشرے میں ان واضح تبدیلیوں پر بے چینی کا اظہار کیا۔ عبدہ کی طرح' جمال الدین افغانی کے ایک اور شاگرد' عبداللہ ندیم نے بھی مغربی طور طریقوں کی مروجہ ظاہری نقل کی مذمت کی (جو 1891ء میں ہر جگہ نظر آ جاتی تھی)۔ انہوں نے بالخصوص شراب کے استعمال' یورپی لباس اور غیر ملکی الفاظ اختیار کرنے' اور عورتوں کے طور طریقوں میں تبدیلی اور ان کی بڑھتی ہوئی آزادی کی طرف توجہ مبذول کروائی۔ عورتیں اپنے ''زیورات کی سرعام نمائش کرتی'' زیادہ نظر آنے لگی تھیں۔ صدی کے آخری

برسوں میں قاسم امین نے لکھا کہ ''حالیہ برسوں میں'' ان کے (مردوں کے) خیالات میں ترقی کے ساتھ عورتوں پر مردوں کی حاکمیت میں کمی آئی ہے اور اب عورتیں اپنے معاملات کے سلسلے میں (گھروں سے) باہر جاتی اور تازہ ہوا سے لطف اندوز ہونے کے لئے باغوں میں پھرتی نظر آتی ہیں۔ ان کے مشاہدے میں آیا ہے کہ متعدد عورتیں اپنے شوہروں کے ہمراہ ملک سے باہر بھی جاتی تھیں۔ محمد عبدہ کے ایک شاگرد' رشید رضا نے بھی اسی برس عورتوں کے حالات زندگی میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں کے بارے میں لکھا۔ بالائی طبقوں میں ہر جگہ یورپی طور طریق کی نقل کا مشاہدہ کیا جا سکتا تھا' اور ''ان لوگوں میں بھی جو ان طور طریق کی' ان لوگوں سے نقل کرتے تھے۔'' انہوں نے توجہ دلائی کہ پردہ بھی بتدریج ختم ہوتا جا رہا ہے۔ یہ یورپیت شیخوں اور اہل مذہب کے گھرانوں تک پھیل چکی تھی' یہاں تک کہ وہ ان کی عورتوں کے لباس میں ظاہر ہوئی۔ ان کا کہنا تھا' کسے خبر' اس کا انجام کیا ہو گا؟''

نئی صدی کے ابتدائی برسوں میں عورتوں کے لباس میں تبدیلی سے متعلق کثیر اشارے ملتے ہیں۔ ان تبدیلیوں میں سے کچھ تبدیلیاں تو پہلے ہی 1890ء کی دہائی میں وقوع پذیر ہونا شروع ہو گئی تھیں۔ نئی صدی کی ابتدائی تحریریں بتاتی ہیں کہ یورپ سفر کرنے والی بالائی طبقے کی عورتیں پردہ ترک کر چکی تھیں' وہ صرف مصر میں گھروں میں پردہ کرتی تھیں۔ اس طبقے میں بھی پردہ ہلکا اور باریک ہو گیا تھا' اور یہ استنبول کے فیشن کی نقل کا اثر تھا۔

لباس کی تبدیلیوں کی طرح' عورتوں سے متعلق دوسری متوقع تبدیلیاں صاف طور پر اس وقت کے لوگوں کی نظر میں ہوں گی' اگرچہ تبدیلیوں کی علامات کی حیثیت سے ان کی طرف اشارہ یا ان کی تفہیم کم ہی سامنے آئی۔ عورتیں اب نہ صرف عام جگہوں پر نظر آتیں اور نہ صرف تازہ ہوا سے لطف اندوز ہونے کے چہل قدمی کرتیں' بلکہ' قاسم امین کے مشاہدے کے مطابق' اپنے معاملات کی بجا آوری کے لئے (گھروں سے) باہر بھی جاتی تھیں۔ 1830ء کی دہائی میں' سکول برائے حکیمہ کے قیام کے وقت سے' عورتیں میڈیکل پریکٹشنرز اور حکومتی تنخواہ دار ہوتی تھیں' گھروں اور ہسپتالوں اور قرنطینوں میں عورتوں اور بچوں کا علاج کرتی تھیں۔ اس صدی کے وسط میں مشنری سکولوں کے قیام اور صدی کے آخری دہائیوں

میں ہر نوع کے سکولوں کے قیام کے وقت سے عورتیں سرگرم پیشہ ور کی حیثیت حاصل کر چکی تھیں...... پہلے غیر ملکی اساتذہ' آیائیں' اور نن...... پھر شامی عرب عورتیں' قبطی عورتیں' یہودی عورتیں' اور بالآخر مسلمان مصری عورتیں۔ انیسویں صدی کے اختتام تک باپردہ اور بے پردہ مختلف انداز کے لباس زیب تن کئے ہر قسم کی پیشہ ورانہ سرگرمیوں میں کھلے بندوں مصروف نظر آنے لگی تھیں' اور یہ چیز معاشرے کے خدوخال کا حصہ بن چکی تھی۔ 1897ء میں مصر میں خواندہ عورتوں کی تعداد 31,200 تھی' اس میں یورپی عورتیں بھی شامل تھیں۔ درست ہے کہ بحیثیت مجموعی ملک کی آبادی (اندازاً ایک کروڑ) کے تناسب کے لحاظ سے ان کی تعداد زیادہ نہیں تھی۔ لیکن شہروں میں' اور بالخصوص قاہرہ میں' وہ معاشرے کا اہم حصہ تھیں جسے بیشتر لوگ اور اس وقت کے مردانہ دانشور نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔

باب 8

پردے سے متعلق مباحث

قاسم امین کتاب ''تحریر المراء'' (عورت کی نجات 1899ء) واضح سماجی تبدیلی اور فکری ہل چل کے وقت شائع ہوئی اور شدید اور تند و تیز بحث کا سبب بنی۔ اس بحث اور کتاب کی اشاعت کے نتیجے میں پیدا ہونے والی مخالفت کا تجزیہ بتاتا ہے کہ عورتوں سے متعلق امین کی تجاویز کی انتہا پسندی نے یہ طوفان کھڑا کیا تھا۔ تاہم امین نے عورتوں کے لئے جن بنیادی اصولی سفارشات کی وکالت کی' انہیں مشکل سے ہی جدت پسندانہ کہا جا سکتا ہے۔ ان میں عورتوں کے لئے پرائمری کی تعلیم اور کثیر الزوجیت اور طلاق سے متعلق قوانین کی اصلاح شامل تھیں۔ جیسا کہ پچھلے باب میں بتایا گیا' تحتاوی اور عبدہ جیسے دانشور بھی عورتوں کی تعلیم کی حمایت کر چکے تھے اور 1870ء اور 1880ء کی دہائیوں میں کثیر الزوجیت اور طلاق کے معاملات میں اصلاحات کا مطالبہ کر چکے تھے' بلکہ وہ تو اس سے بھی کافی پہلے تنازعہ کھڑا کئے بغیر یہ کام کر چکے تھے۔ درحقیقت' 1890ء کی دہائی تک عورتوں کو نہ صرف پرائمری بلکہ اس سے بھی زیادہ درجے تک تعلیم دینے کا معاملہ اتنا غیر متنازعہ تھا کہ ریاست اور مسلم فلاحی سوسائٹیاں دونوں لڑکیوں کے لئے سکول قائم کر چکی تھیں۔

امین کی کتاب نے جو اشتعال پیدا کیا اسے سمجھنے کے لئے عورتوں سے متعلق مجوزہ بنیادی اصلاحات کے بجائے' اولاً تو علامتی اصلاح...... پردے کا خاتمہ اور ثانیاً' معاشرے اور ثقافت کی بنیادی تبدیلیوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ اس نے پردہ ختم کرنے کا نہایت شدت سے مطالبہ کیا' اور معاشرے اور ثقافت میں بنیادی تبدیلیوں کو مصری قوم' اور بالعموم مسلمان ممالک کے لئے لازمی قرار دیا۔ اس کی کتاب کا مرکزی نکتہ عمومی ثقافتی اور معاشری قلب

ماہیت کی ضرورت ہے اسی نقطۂ نظر سے اس نے عورتوں کے معاملات کو اٹھایا ہے: عورتوں سے متعلق رسم و رواج میں تبدیلی اور ان کے لباس میں تبدیلی' بالخصوص پردے کا خاتمہ' مصنف کے نقطۂ نظر سے سماجی قلب ماہیت کے حصول کے لئے نہایت اہم ہیں۔ عورتوں سے متعلق امین کی سفارشات کس طرح اس کے عمومی نقطۂ نظر کا حصہ تھیں اور وہ یہ کیوں سمجھتا تھا کہ پردے کا خاتمہ سماجی قلب ماہیت کی کنجی ہے' ان باتوں کا جائزہ اس بحث کی اہمیت و وقعت کو سمجھنے کے لئے لازمی ہے جو اس کتاب کے نتیجے میں پیدا ہوئی۔

روایتی طور پر امین کی کتاب عرب ثقافت میں تحریک نسواں کے آغاز کا پیش خیمہ قرار دی جاتی ہے۔ اس کی اشاعت اور نتیجتاً سامنے آنے والی بحث عرب عورتوں کی تاریخ کے اہم مرحلے ہیں: عرب اخبارات میں ہلچل پیدا کر دینے والی پردے سے متعلق پہلی جنگ معاشرے کے مختلف طبقوں کے درمیان بڑھتی ہوئی ثقافتی خلیج اور فاتح اور مفتوحوں کی ثقافتوں کے مابین کشمکش پر حاوی تھی۔ اس جنگ نے ایک نئے مباحثے کا آغاز کیا جس میں پردہ محض عورت کی حیثیت سے متعلق نہیں بلکہ متعدد دوسرے اہم معاملات کی اہمیت کی علامت بن کر سامنے آیا۔ یہ بھی اس مباحثے میں ہی ہوا کہ عورتوں اور ثقافت کے معاملات عربی مباحثے کا لازمی حصہ بن کر پہلی دفعہ سامنے آئے۔ پردے کی توسیعی اہمیت اور عورتوں اور ثقافت کے معاملات (جو امین کی کتاب کی اشاعت کے ساتھ باضابطہ طور پر عرب مباحثے کا حصہ بنے)' کے منابع یورپی معاشروں کے مباحث ہی تھے۔ مصر میں برطانوی استعمار کی موجودگی اور فکری اثرات صورتِ حال کے وہ اہم عناصر تھے' جو پردے سے متعلق نئے مباحث کا سبب بنے تھے۔

مصر پر برطانوی قبضے کا آغاز 1882ء میں ہوا تھا۔ یہ قبضہ مصر کی معاشی سمت میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں لایا' مصر جس سمت میں پہلے سے رواں تھا' اسی پر رواں رہا: خام مال کی پیدوار (خاص طور پر کپاس) یورپی اور بیشتر برطانوی کارخانوں کو بھیجی جاتی تھی۔ برطانوی مفاد یہی تھا کہ مصر برطانوی فیکٹریوں کو خام مال مہیا کرتا رہے۔ برطانوی انتظامیہ نے یہاں ایسے زرعی منصوبے اور انتظامی اصلاحات پر عمل کیا جو مصر کو خام مال مہیا کرنے والا سرگرم ملک بنا دیں۔ یہ اصلاحات اور یورپی سرمایہ دارانہ نظام میں ملک کی بڑھتی ہوئی شمولیت کچھ طبقوں کے لئے خوشحالی اور فوائد لائی جبکہ دوسروں کے لئے بدترین حالات:

برطانوی اصلاحی اقدامات اور یورپی سرمایہ دارانہ نظام میں بڑھتی ہوئی شمولیت سے مصر میں رہائش رکھنے والے یورپی، مصر کی بالائی طبقے، دیہی معززین کا نیا درمیانہ طبقہ اور مغربی طرز کی سکولوں کے تعلیم یافتہ مرد (جو سول ملازمین بنتے تھے) اور دانشوروں کا نیا طبقہ خاص طور پر مستفید ہوئے تھے۔ مغرب میں یا مصر میں قائم کئے گئے مغربی طرز کے اداروں میں تربیت یافتہ ان ''جدید'' مردوں نے نئے علوم سے لیس ہو کر روایتی طور پر تربیت یافتہ مذہبی علماء کو ہٹا کر ریاست کے منتظمین اور ملازمین، معلمین، اور معاشرے کے قابلِ قدر علمی اثاثے کے نگہبان کے طور پر ان کی جگہ پر کی۔ روایتی علم، خود بھی، قدیم ہونے کے ناطے بے قدر ہو گیا اور پرانے ''پسماندہ'' طور طریقے کی دھند میں کھو گیا۔ دوسرے مزید تغیرات سے علماء کا طبقہ بھی بہت بیر طرح متاثر ہوا: انیسویں صدی میں منضبط ہونے والے اصلاح زمین کے اقدامات علماء کے لئے محصولات میں نقصان کا سبب بنے، اور آخر انیسویں صدی میں ہونے والی قانونی اور عدالتی اصلاحات نے بہت سے معاملات شرعی عدالتوں کے دائرہ اختیار سے خارج کر دیئے، اور انہیں سول عدالتوں کے اختیار میں دے دیا۔ شرعی عدالتوں پر علماء بہ حیثیت صدر متمکن تھے، اور سول عدالتوں میں ''نئے مرد''۔

برطانوی قبضے سے قبل عمل میں آنے والی قانونی اصلاحات نے عورتوں کی حیثیت میں کوئی فرق پیدا نہیں کیا تھا۔ اصلاحات کا اصل ہدف قابضانہ نظام کی واضح ناانصافی تھی، جس کی رو سے یورپی اپنے قنصلوں کے دائرہ اختیار میں آتے تھے اور مصری عدالتوں میں ان پر مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا تھا۔ (قابضانہ نظام کے تحت، استعماریت سے قبل، یورپی طاقتوں نے رعائتیں حاصل کر لی تھیں، جو ان کے تاجروں کی سرگرمیوں کو تحفظ دیتی تھیں، اور جو، انیسویں صدی میں ان کے قونصلوں اور سفیروں کے بڑھتے ہوئے اثر کے ساتھ ایک نظام میں تبدیل ہو گئیں، جس کی رو سے یورپی باشندے حقیقتاً قانون کے دائرے سے باہر تھے۔) اصلاحات کے نتیجے میں قائم ہونے والی ملی جلی عدالتوں اور نافذ ہونے والے سول اور تعزیری ضابطوں کا تمام لوگوں پر اطلاق ہوتا تھا۔ نئے ضابطے زیادہ تر فرانسیسی قانون پر مبنی تھے، انہوں نے شرعی قانون کی اصلاح کی بجائے اسے نظر انداز کر دیا، اگرچہ وقتاً فوقتاً، حنفی مکتب (جس کی مصر میں پیروی کی جاتی تھی) کی غالب رائے کی بجائے اسلامی قانونی رائے کے مطابق (مثال کے طور پر) قتل انسانی سے متعلق شرعی قانون کی اصلاح بھی کی

گئی۔ شرعی قانون کی اصلاح کے اس طریقے (کہ ایک دوسری اسلامی قانونی رائے کے حوالے سے اس میں تبدیلی کی جائے) پر ترکی میں، اور بعد میں بیسویں صدی میں، عراق، شام اور تیونس میں بھی عمل کیا گیا، لیکن مصر میں نہیں۔ یہ طریقہ ایسے اقدامات متعارف کروانے کے لئے اختیار کیا جاتا تھا۔ جن کی مدد سے کثیر الزوجیت اور طلاق کے بارے میں قانون کی ایسی تعریف کی جاتی اور اسے اس طرح تبدیل کیا جاتا جس سے بنیادی طور پر مرد کا اختیار کم ہو جاتا تھا۔

مغربی اثر و نفوذ اور مغربی طاقت کے مقامی طور پر قدم جمانے سے دوسری گروہوں کے علاوہ علماء بھی بری طرح متاثر ہوئے۔ دستکار اور چھوٹے تاجر مغربی اشیاء سے مقابلہ کرنے کے قابل نہیں تھے یا انہیں مغربی مفادات کے ایجنٹوں نے نکال باہر کیا تھا۔ دوسرے لوگ جن کے حالات خراب ہوئے یا جن کی معاشی ترقی کی راہ میں برطانوی انتظامی پالیسیاں رکاوٹ ثابت ہوئیں، وہ دیسی محنت کار تھے جو کسانوں کی بے دخلی کے نتیجے میں غول در غول شہروں میں وارد ہوئے، جہاں وہ عارضی شہری مزدوروں کے گروہوں میں شامل ہو گئے۔ پرائمری کے درجے تک مغربی طرز کی سیکولر تعلیم حاصل کرنے والے متوسط طبقے کے مردوں کی بڑھتی ہوئی تعداد انتظامیہ کے نچلے منصوبے میں کھپتی تھی، لیکن ان منصوبوں سے آگے ترقی ان کے لئے بند تھی۔ کیونکہ مزید تربیت کے لئے تعلیمی سہولتیں میسر نہیں تھیں۔ برطانوی انتظامیہ نہ صرف مزید تعلیمی سہولتیں مہیا کرنے میں ناکام رہی بلکہ اس کے جواب میں اس نے داخلوں میں کمی کے لئے پرائمری کی سطح تک فیسوں میں اضافہ کر دیا۔ اس طرح کے اقدامات امتیازی طور پر امراء کے حق میں تھے اور انہوں نے دوسروں کی خواہشوں اور امیدوں پر پانی پھیر دیا، اور یوں طبقاتی تقسیم زیادہ ابھر کر سامنے آئی۔

لڑکوں اور لڑکیوں کے لئے عام تعلیم اور تمام سیاسی اور نظریاتی رنگوں کے دانشوروں کے تقاضوں (کہ قومی ترقی میں تعلیم کی اہمیت کے پیشِ نظر انتظامیہ مزید تعلیمی سہولتیں مہیا کرنے کو ترجیح دے) کے مقابلے میں برطانیہ نے اپنی تعلیمی پالیسی پر عمل کیا۔ برطانوی انتظامیہ نے جزوی طور پر سیاسی وجوہات کی بنا پر تعلیم کو محدود کرنے کی پالیسی اپنائی۔ برطانوی قونصل جنرل، کرومر (Cromer) کا خیال تھا کہ سرکاری خرچ پر تعلیم مہیا کرنا حکومت کا کام نہیں، اور وہ یہ یقین بھی رکھتا تھا کہ تعلیم خطرناک قوم پرستانہ جذبات کو جنم

دے سکتی ہے۔

مغرب کی بڑھتی ہوئی معاشی اہمیت اور برطانوی استعماری غلبے کے نتائج کا یہ مختصر خاکہ بتاتا ہے کہ ثقافت اور مغربی طور پر طریق کے ضمن میں عام رویے طبقوں کے معاشی سرچشموں' حیثیت' اور مقام تک رسائی کے معاملات سے کس طرح جڑے ہوئے تھے۔ نچلے درمیانہ طبقوں اور نچلے طبقوں' جو عام طور پر مغرب کی معاشی اور سیاسی موجودگی سے بری طرح متاثر ہوئے تھے یا انہیں اس کا کوئی فائدہ نہیں پہنچا تھا' فاتح کی ثقافت اور ان کے طور طریق کی بارے میں بالائی طبقے اور نئے درمیانہ طبقے کے دانشور مختلف نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ بالائی طبقے اور نئے درمیانہ طبقے کے دانشور مغربی طور طریق کے پرور دہ تھے' ان کے مفادات مغربی ثقافت کے ساتھ وابستہ تھے اور انہیں برطانوی موجودگی سے معاشی فوائد بھی حاصل ہوئے تھے۔ جس طرح موخرالذکر گروہ معاشی مفادات اور تربیت کے لئے مغربی ثقافت کی طرف مائل تھا' بالکل اسی طرح کم خوشحال طبقے' معاشی بنیادوں پر ہی' اسے مسترد کرتے تھے اور اس کی طرف معاندانہ جذبات رکھتے تھے۔ مصر میں موجود یورپی باشندوں کو حاصل معاشی اور قانونی مراعات کی واضح ناانصافی سے اس رویے میں مزید شدت آئی۔ قابضانہ رعاتیں...... جن کا اوپر ذکر ہوا...... یورپی لوگوں کو نہ صرف مصری قانون کے دائرہ اختیار سے بلکہ ٹیکسوں کی ادائیگی سے بھی مستثنیٰ کر دیتی تھیں۔ نتیجتاً مقامی تاجروں کی نسبت یورپی تاجر تجارت سے زیادہ مستفید ہوتے تھے' اور یوں وہ بہت خوشحال ہو گئے۔

سیاسی اور نظریاتی تقسیم کی تہہ میں متصادم طبقاتی اور معاشی مفادات کارفرما تھے' اور یہ تقسیم فکری اور سیاسی منظر کا خاصہ بن گئی۔ یہ تقسیم ان لوگوں کے مابین تھی' جو یورپی طور طریق اور مغربی اداروں کو اپنانے کے لئے بیتاب تھے (کیونکہ ان کی نظر میں نجی اور قومی ترقی کا یہی راستہ تھا) اور جو ملحد مغرب کے حملوں کے خلاف اپنے اسلامی اور قومی ورثے کو محفوظ رکھنے کے لئے بے چین تھے۔ اس سے اس وقت کی مصری سیاسی فکر میں موجود دو بڑے مخالفانہ رجحانات کی انتہاؤں کا پتہ چلتا ہے۔ استعماریت' مغربیت' برطانوی پالیسیاں' اور ملک کے سیاسی مستقبل کے اہم معاملات کے بارے میں سیاسی آراء کا منظر نامہ اخبارات میں اظہار پانے والے انتہائی جاندار اور نوع بہ نوع خیالات پر مشتمل ہے' دراصل' یہ مختلف النوع تجزیات اور تناظرات پر محیط ہے۔

امین کی کتاب کی اشاعت کے وقت اخبارات میں آواز اٹھانے والے غالب سیاسی گروپوں میں ایک گروپ برطانوی انتظامیہ کی شدید حمایت اور ''یورپی نقطۂ نظر'' اختیار کرنے کی وکالت کرتا تھا۔ اس گروپ کے ممتاز اراکین میں وہ شامی عیسائی شامل تھے جنہوں نے برطانوی نواز اخبار ''المقتم'' (Al-muqattum) کا آغاز کیا تھا۔ دوسری انتہا پر موجود گروپ کے خیالات اخبار ''المؤید'' (Al-Mu'ayyad) میں ظاہر ہوتے تھے۔ یہ اخبار شیخ علی یوسف شائع کرتے تھے۔ اس میں شائع ہونے والے خیالات بہرصورت مغربی غلبے کے شدید مخالف تھے۔ یہ گروپ تمام شعبوں میں اسلامی روایت کے تحفظ کی اہمیت کا علی الاعلان حامی تھا۔ ایک اور گروپ' قومی جماعت (الحزب الوطنی) کا تھا مصطفیٰ کامل جسکے رہنما تھے۔ وہ برطانوی (انتظامیہ) اور مغربیت کا سخت مخالف تھا' لیکن یہ سیکولر کے بجائے اسلامی قوم پسندی کا نقطۂ نظر رکھتا تھا۔ اس گروپ کا نمائندہ رسالہ (Al-liwa) تھا' اس گروپ کا خیال تھا کہ برطانوی اخراج کے ساتھ ہی مصر کی ترقی کا آغاز ہوگا۔ دوسرے گروپ اعتدال اور سیاسی ثقافتی مقاصد کے تعین میں عاقلانہ امتیاز کے رویے کی وکالت کرتے تھے۔ ان گروپوں میں امہ پارٹی (عوامی جماعت) بھی شامل تھی' جو بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں سیاسی طور پر غالب جماعت کی حیثیت سے ابھری۔ امہ پارٹی پر محمد عبدہ (جن کا باب 7 میں ذکر ہوا) کا بہت اہم فکری اثر تھا' اگرچہ اس کے اراکین زیادہ سیکولر ذہن کے حامل تھے۔ انہوں نے (محمد عبدہ) نے مغربی ٹیکنالوجی اور علم کے حصول' اور بیک وقت' اسلامی ورثے کے احیاء اور اصلاح کی وکالت کی تھی...... ان میں عورتوں سے متعلق شعبے بھی شامل تھے۔ امہ پارتی نے قوم کی بنیاد کی حیثیت سے مذہب کے بجائے قومی ریاست کا یورپی تصور اختیار کرنے کی وکالت کی۔ ان کے مقاصد میں مغربی سیاسی اداروں کو اپنانا' اور' ساتھ ساتھ برطانیہ سے بتدریج مصر کی خودمختاری حاصل کرنا شامل تھا۔ مصطفیٰ کامل جیسے متشدد قوم پسندوں یا اسلامی قوم پسندوں کے برخلاف' امہ پارٹی کے اراکین نتیجتاً برطانوی (انتظامیہ کے خلاف دشمنی کا رویہ رکھنے کے بجائے محتاط تعاون کا رویہ رکھتے تھے۔ اس کے ممتاز اراکین میں احمد لطفی السید اور سعد زاغلول شامل تھے۔

نو آبادیاتی نظام اور استعمار کا معاشی اور سیاسی ایجنڈا' اور طبقات کے درمیان خلیج کو بڑھانے میں ثقافتی تربیت اور وابستگی کا کردار...... ان چیزوں نے اس مرحلے پر ثقافت

کے نازک اور متنازعہ مباحث کے ظہور کے لئے وسیع بنیاد مہیا کی۔ ثقافت کی بحث عورتوں اور پردے پر ہی کیوں مرتکز ہونی چاہیے؟ اور' امین نے ثقافتی اور سیاسی قلب ماہیت کے لئے ان معاملات کو کیوں اہم قرار دیا؟ یہ باتیں استعماری معاشرے سے مقامی صورتِ حال میں وارد ہونے والے تصورات کے حوالے سے قابلِ فہم ہو جاتی ہیں۔

عورتوں سے متعلق اسلام کے مخصوص رسم و رواج کو مغرب نے ہمیشہ اسلام کی بے مائیگی قرار دیا اور انہیں اجنبی بنایا۔ اسلام میں عورتوں کی حیثیت کی مغربی تفہیم اور اس موضوع پر مغربی تصورات کے ماخذ کی مفصل تاریخ ابھی تک نہیں لکھی گئی' لیکن' عمومی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ سترہویں صدی سے قبل اسلام کے بارے میں مغربی خیالات سیاحوں اور صلیبی جنگجوؤں کی کہانیوں سے اخذ کئے جاتے تھے' اور ان میں پادریوں کی طرف سے عربی نسخوں کی تفہیم سے مزید پختگی آ جاتی تھی۔ اس کے بعد' سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں میں بتدریج عربی نسخوں کی تفہیم میں قدرے بہتری آتی گئی مغرب نے سیاحوں کے مشاہدے کی بنیاد پر جو تاویلات وضع کیں وہ کسی ملک کے مروجہ رسم و رواج کے بارے میں مردوں کے عطا کردہ مفہوم کے نزدیک تھیں۔ (مسلم معاشروں کے مرد سیاحوں کی عورتوں تک رسائی نہایت محدود تھی' اور جو تشریحات اور تعبیرات وہ اپنے ہمراہ لاتے تھے' وہ کسی بھی معاملے کے بارے میں لازماً مرد کے نقطۂ نظر کو سامنے لاتی تھیں۔)

اٹھارہویں صدی تک اسلام میں عورتوں کی حیثیت کے بارے میں مغربی تذکرے (جو کہ متذکرہ ماخذ پر مبنی تھے) ایسے عناصر سے معمور تھے جو مردانہ حاکمیت کی اسلامی صورتوں کے واضح خطوط سے مشابہت رکھتے تھے' لیکن بیک وقت یہ بیان کردہ رسم ورواج کے مخصوص مواد اور مفہوم کو اکثر غلط شکل دیتے تھے اور اس اسلام کو مذہب کی واحد ممکنہ تعبیر کے طور پر پیش کرتے تھے جو ان ادوار کے مسلم معاشروں میں جاری تھا جن میں یورپی وہاں وارد ہوئے اور ان معاشروں پر کسی نہ کسی حد تک غلبہ حاصل کر بیٹھے۔ پچھلے ابواب میں مختلف تعبیروں کے حوالے سے اسلام کے اندر موجود اختلاف کا ذکر آ چکا ہے۔ غلط مغربی تفہیم کے نتیجے میں سامنے آنے والی مسلم عقائد کی بگڑی ہوئی شکلوں کے بارے میں چند مغربی سیاحوں نے خود توجہ دلائی اور مسلمانوں سے متعلق تذکروں میں ان کی تصحیح کے لئے آواز بھی اٹھائی ہے۔ مثلاً' اٹھارہویں صدی کی مصنف اور سیاح' لیڈی میری ورٹلی مانٹیگو

نے اپنے انگلش ہم عصروں میں مروج اس خیال کی تردید کی کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ عورتیں روح سے عاری ہوتی ہیں' اس نے وضاحت کے ساتھ بتایا کہ یہ تصور غلط ہے۔ (مانٹیگو کی رائے تھی کہ اسلام کے بارے میں اس کے معاصرین کے بیشتر غلط تصورات کا سبب 'یونانی پادریوں' کی قرآن کے ناقص ترجمے ہیں' ''جو بدنیتی کے ساتھ دانستہ غلط ترجمہ کرتے تھے''۔ وہ یہ بھی کہتی ہے کہ اس نے نہ صرف باپردہ عورتوں کا مشاہدہ کیا بلکہ خود بھی پردہ کر کے دیکھا' اس کی رائے ہے کہ یہ ایک ظالمانہ رسم نہیں' بلکہ عورتوں کو ایک قسم کی آزادی عطا کرتی ہے' کیونکہ اس طرح انہیں کوئی پہنچانتا نہیں۔

لیکن ایسی تردید نے مغرب میں اسلام کے بارے میں مروج خیالات پر کم ہی اثر ڈالا۔ اگرچہ عورتوں سے متعلق اسلام کے مخصوص رسم و رواج اور عورتوں پر اس کا ''جبر'' ابتدا سے ہی اسلام کے بارے میں یورپی مباحث کا حصہ رہا' لیکن یورپ کے مباحث میں عورتوں کا مسئلہ مرکزی نکتے کی حیثیت سے انیسویں صدی کے آخر میں سامنے آتا ہے جب مغربی طاقتیں ان ملکوں میں نوآبادیاتی نظام قائم کرنے میں کامیاب ہوئیں۔

آخر انیسویں صدی تک اسلام کے مغربی اور استعماری تذکروں میں عورتوں کے مسئلے کو ملنے والی نئی اہمیت' دراصل' اس صدی کے آخری نصف میں مغربی دنیا کے اندر پیدا ہونے والے متعدد فکری دھاروں کا امتزاج معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح' نئے لکھے جانے والے مباحث جو عورتوں پر توجہ مرتکز کرتے ہیں وہ ایک ایسا مرکب معلوم ہوتے ہیں جسے متذکرہ صدر اسلام کے پرانے تذکروں (جن کی تفصیل ایڈورڈ سعید اپنی کتاب Orientalism میں بیان کرتے ہیں) اور استعماری غلبے کے ہمہ مقصد مباحث کی آمیزش سے تخلیق کیا گیا ہو' یہ مباحث یورپی ثقافت کے مقابلے میں دوسری تمام ثقافتوں اور معاشروں کو کمتر قرار دیتے ہیں۔ یہ ایک ایسا تذکرہ ہے جو انیسویں صدی میں ہونے والے اہم تغیرات کا شاہد ہے۔ ستم ظریفی کی بات یہ ہے کہ' اسلام کے استعماری تذکرے میں عورتوں کے مقام کی نئی مرکزیت کی تخلیق کے لئے تحریک نسوں کی لسانیات نے بھی اہم کردار ادا کیا' جس نے اسی دور میں خاص قوت کے ساتھ ترقی پائی۔

استعماری عہد میں' استعماری طاقتوں' خاص طور پر برطانیہ (جس پر میں توجہ دوں گی) نے نسل اور ثقافت کے نظریات' اور سماجی ارتقاء کا نظریہ پیش کیا' جس کے مطابق متوسط

طبقے کا وکٹوریائی انگلستان، اپنے عقائد اور رسم و رواج سمیت، ارتقائی عمل کے انتہائی نقطے پر کھڑا تھا اور تہذیب کے اعلیٰ ترین نمونے کی نمائندگی کرتا تھا۔ اس دور میں معاشرے کے دوسرے پہلوؤں سمیت، وکٹوریائی نسوانیت اور عورتوں سے متعلق رسم و رواج، تہذیب کا نصب العین اور پیمانہ تصور کئے جاتے تھے۔ یورپ کی برتری ظاہر کرنے والے اس طرح کے نظریات دوسرے معاشروں پر اس کے قبضے کو جائز قرار دیتے تھے۔ ان معاشروں میں عیسائی مبلغین اور دوسرے لوگوں کی جمع کی ہوئی ''شہادت'' نے جلد ہی اس کی تصدیق بھی کر دی، عیسائی مبلغین وغیرہ کے مشاہدات علم بشریات کی شکل میں ظہور پذیر ہوئے۔ یہی علم بشریات...... اور انسان سے متعلق دوسرے علوم...... برطانوی استعماری اور مرد مرکز نظام کے آلہ کار اور ان کے داخلی غلبے کو مضبوط کرنے کا سبب بنے۔ انہوں نے عورت کی حیاتیاتی کمتری کے وکٹوریائی نظریات اور عورت کے گھریلو کردار کے وکٹوریائی نصب العین کے فطری ہونے کے بارے میں شہادت مہیا کی۔ وکٹوریائی نظام کے لئے ایسے ایسے نظریات سیاسی طور پر سود مند تھے، کیونکہ داخلی طور پر اسے ایک بلند بانگ تحریک نسواں سے مقابلہ درپیش تھا۔

تحریک نسواں کے دعووں کے مقابل وکٹوریائی مردانہ نظام نے تحریک نسواں کا مقابلہ کرنے کے لئے نظریات وضع کئے، اور اس بات کا مذاق اڑایا کہ عورتوں پر مردوں کا غلبہ ہے، اس نے تحریک نسواں کی لسانیات پر قبضہ کر لیا، اور استعماریت کی حمایت میں اس کا رُخ ''دوسرے'' مردوں اور ''دوسرے'' مردوں کی ثقافتوں کی طرف موڑ دیا۔ یہاں عورتوں اور ثقافت کے معاملات کے درمیان اختلاط پیدا ہوا، اور استعماریت اور تحریک نسواں کی لسانیات ایک ہو گئیں۔ زیادہ درست طور پر کہا جائے تو یہ اختلاط دراصل عورتوں، ان پر جبر و تشدد، اور ''دوسرے'' مردوں کی ثقافتوں کے درمیان اختلاط تھا۔ یہ تصور کہ ''دوسرے'' مرد، یعنی مفتوح معاشروں کے مرد یا مہذب مغرب کی سرحدوں سے دور افتادہ معاشروں کے مرد، عورت پر بالادستی رکھتے ہیں...... استعماریت کی لسانیات میں مفتوح لوگوں کی ثقافتوں کو مٹانے یا تباہ کرنے کے منصوبے کو اخلاقی طور پر جائز قرار دینے کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔

استعماری نظریے کے مطابق، مفتوح معاشرے کمتر ہونے کے لحاظ سے مماثل تھے

لیکن اپنی مخصوص کمتری میں مختلف بھی تھے۔ نو آبادیاتی ملکوں میں تحریک نسواں یا وہ تحریک نسواں جو ان ثقافتوں کے خلاف تھی جہاں نو آبادیاتی اقتدار مضبوط کیا جا رہا تھا' وہ ایسے ہی مختلف النوع تصورات سے تشکیل دی گئی تھی۔ یہ تصورات فوری نشانہ بننے والی کسی خاص ثقافت کو سامنے رکھ کر وضع کئے جاتے تھے' جیسے ہندوستان' اسلامی دنیا' ذیلی صحارائی افریقہ وغیرہ۔ اسلامی دنیا کو صلیبی جنگوں کے دور سے ہی دشمن (اور حقیقتاً واحد دشمن) سمجھا جاتا تھا' اور نو آبادیاتی طاقتیں...... جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکی ہوں......شدید مذہبی تعصب اور غلط معلومات سے بھری پڑی تھی۔

اسلام کے بارے میں مباحث کا بنیادی تصور مردانہ تسلط کی حامی استعماریت اور تحریک نسواں کا مرکب تھا' اسلام کے بارے میں نئے استعماری مباحث کا مرکز عورت تھی' ان کے مطابق اسلام جبلی اور لازمی طور پر عورت پر جبر کا حامی ہے' اور یہ کہ پردہ اور خانہ نشینی اس جبر و تشدد کی علامت ہے' اور یہی رسم و رواج اسلامی معاشروں کی عمومی ہمہ گیر پسماندگی کے بنیادی اسباب ہیں۔ ان کے خیال میں اگر اسلام کے یہ ''بنیادی'' رسم و رواج (اور اس لئے خود اسلام بھی) ترک کر دیئے جائیں تو مسلم معاشرے تہذیب کی راہ پر گامزن ہو سکتے ہیں۔ مغربی نگاہ میں' پردہ اسلامی معاشروں کو واضح طور پر مختلف اور کمتر بناتا تھا' اور اب یہ عوتوں پر تسلط (یا' اس دور کے الفاظ میں' اسلام کی طرف سے عورت کی تذلیل) اور اسلام کی پسماندگی' دونوں کی علامت بن گیا ہے۔

لارڈ کرومر کی سرگرمیاں اس معاملے پر خاص طور پ روشنی ڈالتی ہیں' اور اس کی واضح مثالیں پیش کرتی ہیں کہ ان ملکوں کو ثقافتوں کے ضمن میں سفید فاموں کی برتری کے تصورات' مرد مرکز اور پدرسری اعتقادات اور ان کے ساتھ تحریک نسواں کو سامراجی تصور کی حمایت میں کس طرح مجتمع اور حقیقتاً کس طرح منطقی طور پر ہم آہنگ کیا گیا۔

کرومر اسلام' اسلام میں عورتوں کے مقام' اور پردے کے بارے میں فیصلہ کن خیالات رکھتا ہے۔ اسے یقین تھا کہ مذہب اور اسلامی معاشرہ یورپی مذہب اور معاشرے کی نسبت کمتر ہے اور کمتر آدمی پیدا کرتا ہے۔ انسانوں کی یہ کمتری متعدد صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے' کرومر انہیں تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ مثال کے طور پر: ''یورپی انسان عقلی استدلال کرنے والا ہوتا ہے' حقیقت سے متعلق اس کے بیانات ابہام سے مبری ہوتے ہیں' وہ فطرتاً

ایک منطقی ہوتا ہے' چاہے اس نے منطق کا علم حاصل نہ بھی کیا ہو' وہ تمام چیزوں میں تناسب و موزونیت سے محبت رکھتا ہے۔ اس کی ماہرانہ ذہانت میکانیت کی طرح برسرکار ہوتی ہے۔ دوسری طرف' مشرقی انسان کا ذہن' اپنی بے ہنگم گلیوں کی طرح واضح طور پر تناسب و موزونیت سے عاری ہوتا ہے۔ اس کا استدلال انتہائی بے تکے بیان کا نمونہ ہوتا ہے۔''

کرومر کہتا ہے ''ایک سماجی نظام کی حیثیت سے اسلام کی مکمل ناکامی کی وجوہات چند در چند ہیں۔'' تاہم ''پہلی اور سب سے بڑی وجہ'' عورتوں سے اس کا برتاؤ ہے۔'' اپنی رائے کی تصدیق میں وہ اپنے دور کے ممتاز برطانوی متشرق سٹینلی لین۔ پول (Stanley Lane Pole) کا حوالہ دیتا ہے: ''مشرق میں عورتوں کی تذلیل ایک ایسا سرطان ہے جس کی تباہ کاریاں بچپن سے ہی شروع ہو جاتی ہیں' یہ سرطان اسلام کے پورے نظام کو کھا چکا ہے''۔

وہ لکھتا ہے: ''عیسائیت عورتوں کی عزت کی تعلیم دیتی ہے' اور یورپی مرد اپنے مذہب کی تعلیمات کی وجہ سے عورتوں کی ''تعظیم'' کرتے ہیں جبکہ اسلام نے ان کی تذلیل کی' اور یہ تذلیل پردے اور خانہ نشینی کے رواجوں میں صاف نظر آتی ہے' اور اس تذلیل میں ہی مسلمان مردوں کی کمتری کی جڑیں' ڈھونڈی جا سکتی ہیں۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ پردے اور خانہ نشینی کے رواجوں نے ''مشرقی معاشرے پر مہلک اثرات ڈالے۔ دراصل' اس معاملے میں دلائل اتنے عام فہم ہیں کہ انہیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے خیال میں یہ لازم تھا کہ مصریوں کو''مغربی تہذیب کی حقیقی روح جذب کر لینے پر راغب یا مجبور کیا جائے''۔ کرومر کا کہنا ہے کہ اس کے حصول کے لئے' اسلام میں عورتوں کے مقام یں تبدیلی نہایت ضروری ہے' یہ عورتوں کی تذلیل ہی ہے جو مصریوں کے فکر اور کردار کی بلندی کے حصول میں رکاوٹ ہے' اور ''جو مغربی تہذیب کے آغاز کے لئے لازمی ہے''۔ ان رواجوں کو ترک کرنے سے ہی مصر کے لوگ ''اس (کرومر) کی خواہش کے مطابق ذہنی اور اخلاقی ترقی'' کے حامل ہو سکتے ہیں۔

ایسے خیالات کا پرچار کرنے کے باوجود' کرومر نے جن پالیسیوں پر عمل کیا وہ مصری عورتوں کے لئے مضر تھیں۔ سرکاری سکولوں پر اس کی عائد کردہ پابندیوں اور سکول کی فیسوں میں اضافے کے اقدام نے لڑکیوں کے ساتھ ساتھ لڑکوں کی تعلیم کو بھی پیچھے دھکیل

دیا۔ اس نے خاتون ڈاکٹروں کی تربیت کی حوصلہ شکنی بھی کی۔ برطانوی انتظامیہ کے تحت سکول برائے حکیمہ' (جس میں عورتوں کو اتنے ہی برسوں کی طبی تربیت دی جاتی تھی جتنے برسوں کی مردوں کو سکول آف میڈیسن میں) دایہ گری تک محدود کر دیا گیا۔ مقامی طور پر عورتوں کے علاج کے لئے عورتوں کو ہی ترجیح دی جاتی تھی' اس سلسلے میں کرومر کا کہنا تھا' میں جانتا ہوں کہ کچھ استثنائی صورتوں میں عورتیں خاتون ڈاکٹروں سے علاج کروانا پسند کرتی ہیں' لیکن میرا خیال ہے کہ ساری مہذب دنیا میں ابھی تک مرد ڈاکٹروں کا ہی رواج ہے۔''

تاہم' اپنے ہی ملک میں عورتوں سے متعلق اس کی سرگرمیوں سے کرومر کے پدرسری عقائد اور عورتوں پر (مردوں کی) حاکمیت کا اس کا تصور واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں۔ پردے سے نجات کے لئے مصری عورتوں کا یہ چمپئن' انگلستان میں عورتوں کے حق رائے دہی کی مخالفت کرنے والی مردوں کی تنظیم کا بانی رکن اور کچھ عرصہ کے لئے صدر بھی رہا تھا۔ یعنی وہ گھریلو محاذ پر تو (برسرِ جنگ) تحریک نسواں اور سفید فام مردوں کے خلاف برسرِ پیکار تحریک نسواں' دونوں کی مزاحمت کر رہا تھا' لیکن گھر سے باہر اور مفتوح لوگوں کی ثقافتوں کے خلاف برسرِ پیکار تحریک نسواں کو بڑھاوا دے رہا تھا تاکہ وہ سفید فام مردوں کے غلبے کے منصوبے کو آگے بڑھا سکے۔

سلطنت کے سرکاری ملازمین کے علاوہ' دوسرے لوگ بھی اس کے خیالات کو فروغ دیتے تھے: مثلاً عیسائی مبلغین۔ اسلام میں عورتوں کی تذلیل ان کے لئے بھی مقامی ثقافت پر یلغار کو جائز قرار دیتی تھی۔ 1888ء میں لندن میں منعقد ہونے والی ایک تبلیغی کانفرنس میں ایک مقرر نے خیال ظاہر کیا کہ حضرت محمد ﷺ جوانی میں ایک مثالی شخصیت تھے لیکن متاخر زندگی میں انہوں نے بہت سی شادیاں کیں اور ایک ایسے مذہب کی تبلیغ کی جس کا مقصد عورتوں کو مکمل طور پر نابود کر دینا'' تھا' انہوں نے پردہ متعارف کروایا' جس نے ''تمام مسلمان نسلوں کی فکری' اخلاقی اور روحانی تاریخ پر نہایت خوفناک اور مہلک اثر ڈالا۔ عیسائی مبلغ عورتوں نے بھی ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا۔ ایک عیسائی مبلغ لکھتی ہے کہ ضرورت ہے کہ مسلمان عورتوں کو ان کی عیسائی بہنیں ''جہالت اور تذلیل'' سے نجات دلوائیں اور انہیں عیسائی بنائیں۔ ان کی حالت ان کے مذہب کی نوعیت کا نتیجہ ہے' جو

''نفس پرستی'' کی اجازت دیتا ہے۔ اسلام میں شادی کی ''بنیاد محبت پر نہیں بلکہ شہوت پر ہے'' اور ''پردے کے پیچھے زندہ دفن'' ایک مسلمان بیوی ساتھی اور مددگار کے بجائے قیدی اور غلام سمجھی جاتی ہے۔'' عیسائی مبلغ سکول کی استانیاں پردے کے رواج پر سخت تنقید کرتی تھیں اور لڑکیوں کو اپنے گھرانوں سے انحراف کرنے اور پردہ نہ کرنے پر اکساتی تھیں۔ کرومر کی طرح ان مبلغین کے لئے بھی پسماندہ مسلم معاشروں کو مہذب عیسائی معاشروں میں تبدیل کرنے کے لئے عورتیں بنیادی حیثیت کی حامل تھیں۔ ایک عیسائی مبلغ نے واضح طور پر عورتوں کو ہدف بنانے کی وکالت کی کیونکہ عورتیں بچوں کو ڈھالتی اور تربیت دیتی ہیں۔ اس کا بیان تھا کہ نوجوانوں میں بلاواسطہ طور پر اور نزاکت کے ساتھ اسلام کی جڑیں کاٹی جانی چاہیں' اور جب بچے بڑے ہو جائیں تو ان کے سامنے اسلام کی برائیاں کھل کر بیان کی جائیں۔'' اس طرح ''اسلام کے قلب میں دھماکہ خیز مواد'' رکھ دیا جائے گا۔''

سرکاری ملازمین اور سرکاری مبلغین کے علاوہ دوسرے لوگوں نے بھی اسی طرح کے متذکرہ خیالات کا پرچار کیا: مثلاً' مصر میں رہائش پذیر افراد۔ یوجینی لی برون (Eugenie Le Brun)' جس نے نوجوان ہدی شعراوی کی سرپرستی کی) جیسی یورپی حامیاں نسواں عورتوں نے جوان مسلم عورتوں کو پردے کے مفہوم کی یورپی تفہیم' اور آزادی نسواں کی جدوجہد میں پہلے لازمی قدم کی حیثیت سے پردہ ترک کر دینے کی ضرورت سے روشناس کروایا۔

پدرسری مرد ہوں یا حامیان نسواں عورتیں' دونوں کے ہاتھوں میں مغربی تحریک نسواں کے خیالات نے اصلاً مقامی معاشروں پر حملے کو اخلاقی طور پر جائز قرار دینے اور یورپ کی ہمہ گیر برتری کے تصور کی حمایت کرنے کا فرض انجام دیا۔ صاف بات ہے کہ مغربی معاشروں کے اندر تحریک نسواں کے ساتھ سفید فام مردوں کی بالادستی کے جو بھی اختلافات ہوں' ان کی سرحدوں سے باہر تحریک نسواں سفید فام مردوں کی بالادستی کی مخالفت کے بجائے اس بالادستی کی حامی بن گئی۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ علم بشریات نے استعماریت کی لونڈی کا کردار ادا کیا۔ شاید یہ کہا جانا بھی ضروری ہے کہ تحریک نسواں کے تصورات اس کی دوسری لونڈی ثابت ہوئے۔

کرومر اور عیسائی مبلغین نے جن خیالات کا اظہار کیا وہی خیالات امین کی

کتاب کی بنیاد بنے۔ امین فرانس کا تعلیم یافتہ اور بالائی متوسط طبقے کا ایک قانون دان تھا۔ عورتوں کی حیثیت میں تبدیلی اور پردے کے خاتمے کے لئے اس کے مطالبوں کی عقلی بنیاد وہی ہے جو کرومر اور عیسائی مبلغین کے خیالات کی تھی۔ امین کی کتاب نے بھی اس بات کو تسلیم کیا اور اس کا اعلان کیا کہ مغربی تہذیب اصلاً برتر ہے اور مسلم معاشرے اصلاً پسماندہ ہیں: اس نے لکھا کہ جو بھی ''مشرق'' سے واقف ہے' اس نے پورے مشرق میں ہر جگہ مسلمانوں کی پسماندگی کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ مقامی اختلافات یقیناً اپنی جگہ ہیں: ''مثلاً' ترک صفائی پسند' دیانت دار اور بہادر ہوتا ہے'' جبکہ مصری اس کا الٹ ہوتا ہے۔ مصری ''سست اور کام چور'' ہیں' ان کے بچے جانوروں کی طرح' میل کچیل سے بھرے گلیوں محلوں میں پھرا کرتے ہیں اور دھول مٹی میں کھیلا کرتے ہیں'' وہ غفلت و بے پروائی میں ڈوبے ہوئے ہیں' (اس کے خیال کے مطابق) وہ ''اعصاب کے فالج کا شکار ہیں' بالکل اسی طرح جیسے ہم پر کسی خوبصورت یا دہشت ناک چیز کا کوئی اثر نہ ہو'' پھر بھی' ان اختلافات سے قطع نظر' امین کی رائے ہے کہ باہر سے مشاہدہ کرنے والا'' جہالت' کاہلی اور پسماندگی میں ترک اور مصر دونوں کو ایک جیسا پائے گا''۔

تہذیبوں کی جو درجہ بندی امین نے اختیار کی' اس کی رو سے مغرب کی تہذیب کے مقابلے میں مسلم تہذیب کو نیم مہذب قرار دیا جا سکتا تھا' ''یورپی تہذیب بھاپ اور بجلی کی رفتار سے رو بہ ترقی ہے اور دنیا کے ہر حصے میں پھیل چکی ہے' اور کرۂ ارض کا ایک انچ ایسا نہیں جس پر اس (یورپی آدمی) کے پاؤں نہ پڑے ہوں۔ وہ جہاں بھی جاتا ہے وہاں کے وسائل پر دسترس حاصل کر لیتا ہے اور انہیں منافع بخش بنا دیتا ہے اور اگر وہ وہاں کے مقامی باشندوں کو نقصان پہنچاتا ہے' تو یہ محض اس لئے ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا کو پرمسرت بنانا چاہتا ہے' اور وہ اس کی تلاش میں ہر جگہ جا پہنچتا ہے۔ زیادہ تر وہ اپنی ذہانت کو کام میں لاتا ہے' لیکن جہاں حالات کا تقاضا ہو' وہ طاقت بھی آزماتا ہے' اپنے مقبوضات اور کالونیوں سے اس کی منشا اپنی بڑائی نہیں' کیونکہ اپنی علمی تحصیلات اور سائنسی ایجادات کے ذریعے یہ تو اسے پہلے ہی میسر ہے۔ جو چیز انگریزوں کو ہندوستان اور فرانسیسیوں کو الجزائر میں لاتی ہے۔ وہ منافع اور ان ملکوں کے وسائل کے حصول کی خواہش ہے' جہاں کے باشندے ان (وسائل) کی قدر سے ناواقف ہیں' اور یہ بھی نہیں جانتے کہ ان سے منافع کیسے حاصل کیا

جائے۔

جب ان کا ٹکراؤ وحشیوں سے ہوتا ہے تو وہ انہیں ختم کر دیتے ہیں یا انہیں وہاں سے بے دخل کر دیتے ہیں' جیسا کہ امریکہ میں ہوا۔ اور آج افریقہ میں ہو رہا ہے۔ جب ان کا واسطہ ہم جیسی کسی قوم سے پڑتا ہے' جو کچھ تہذیب' ایک ماضی اور ایک مذہب اور رسم و رواج اور اداروں کی حامل ہے تو وہ اس کے باشندوں سے شفقت سے پیش آتے ہیں۔ تاہم' وہ جلد ہی اس کے قیمتی وسائل پر دسترس حاصل کر لیتے ہیں' کیونکہ ان کے پاس بہت زیادہ دولت اور ذہانت اور علم اور طاقت ہے''۔

امین کی رائے تھی کہ عورتوں کی تبدیلی کے بغیر مسلم معاشرہ اپنے پسماندہ طور طریقے ترک نہیں کر سکتا اور کامیابی اور تہذیب کی مغربی راہ پر گامزن نہیں ہو سکتا۔ ''بالغ آدمی اسی طرح کا ہوتا ہے جیسے اسے اس کی ماں نے بچپن میں ڈھالا ہو' اور ''اس کتاب کا اصل اصول یہ بات ہے کہ کامیاب آدمی پیدا کرنے کی اہل ماؤں کے بغیر کامیاب آدمی پیدا کرنا ناممکن ہے۔ یہی وہ نیک فریضہ ہے جو پیش قدم تہذیب نے ہمارے عہد کی عورتوں کو سونپا ہے اور جسے وہ ترقی یافتہ معاشروں میں پورا کرتی ہیں''۔

اپنے استدلال کے دوران' امین نے نہ صرف مسلمانوں کے لئے عمومی تحقیر بلکہ بعض مخصوص گروہوں کے لئے شدید حقارت کا اظہار کیا' اور عام طور پر نہایت ہتک آمیز الفاظ استعمال کئے۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ خدیو عباس نے' جو برطانوی خواہشات کے مطابق حکومت چلانے پر مجبور تھا' امین کی کتاب کی اشاعت کے بعد امین سے ملاقات کرنے سے انکار کر دیا۔ اور امین کی طرف سے انگریزوں کی بے تحاشا تعریف و تحسین پر برطانوی مخالف گروہ بھی بھڑک اٹھے: اس نے مصر میں برطانوی حکومت کو انصاف اور آزادی کا بے نظیر عہد لانے والی حکومت قرار دیا۔

امین کی کتاب نے صرف برطانوی انتظامیہ اور یورپی تہذیب کی بے حساب تحسین کی۔ اس کی تنقید و تنقیص کا نشانہ بننے والوں میں علماء سرفہرست تھے۔ امین انہیں قطعاً جاہل' لالچی' اور کاہل قرار دیتا ہے۔ وہ ان کے فکری افق کے بنجر پن اور ان کے کردار کی خامیوں کو واضح الفاظ میں تفصیل سے بیان کرتا ہے۔

''آج ہمارے علماء فکر و علم سے کوئی سروکار نہیں رکھتے' ان چیزوں کا

ان سے کوئی تعلق نہیں، ان کی تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ بسم اللہ کے اجزائے کلام کی کسی بھی طرح ہزار سے کم صورتوں میں تشریح نہ کی جائے، اور اگر آپ ان سے پوچھیں کہ ان کے ہاتھوں میں جو چیز ہے وہ کس طرح بنی ہے، یا وہ قوم جس سے ان کا تعلق ہے یہ کوئی ہمسایہ قوم یا ان کے ملک پر قابض قوم جغرافیائی طور پر کہاں سے تعلق رکھتی ہے اور اس کی خوبیاں اور خامیاں کیا ہیں، یا اعضائے بدن کے کیا وظائف ہیں؟ تو وہ اس سوال کو حقیر گردانتے ہوئے اپنے کندھوں کو اچکا کر رہ جاتے ہیں۔ اور اگر آپ ان سے ان کی حکومت کی تنظیم اور اس کے قوانین اور معاشی اور سیاسی حالت پر گفتگو کرنا چاہیں تو آپ کو معلوم ہو گا کہ وہ بالکل کورے ہیں۔ وہ نہ صرف لالچی ہیں۔ (بلکہ) ہمیشہ محنت طلب کام سے جی چراتے ہیں......''

امین نے جن کے بارے میں شدید ترین حقارت کا اظہار کیا وہ مصری عورتیں تھیں۔ حالانکہ ستم ظریفی یہ ہے کہ یہ سب کچھ ایک ایسی کتاب میں لکھا گیا جو ان کی حمایت کی علمبردار تھی۔ امین مصری عورتوں کی جسمانی عادات اور اخلاقی خصوصیات کافی تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ درحقیقت، معاشرے میں (مرد اور عورت) کی علیحدگی کی وجہ سے، اپنے قریبی خاندان کے افراد اور ان کی خدمتگاروں، اور شاید طوائفوں کے سوا دوسری عورتوں تک اس کی رسائی بہت محدود تھی۔ چنانچہ اس کی تفصیل سے صاف پتہ چلتا ہے کہ عورتوں کے برتاؤ اور کردار کے بارے میں امین کے تصورات اپنے مشاہدے اور دوسرے یورپی افراد یا متعلقہ موضوع پر مصری مردوں کی تحریروں پر ہی بنی تھے، حالانکہ وہ تحریریں ایسی تعلیمات کا جواز مہیا کرنے کے لئے ناکافی تھیں کیونکہ وہ معاشرے کی عورتوں کے بہت بڑے حصے کے وسیع مشاہدے پر مبنی نہیں تھیں۔ مصری عورتوں کے بارے میں امین کی تعلیمات میں حسبِ ذیل تعلیمات بھی شامل ہیں:

''بیشتر مصری عورتیں اپنے بالوں میں روزانہ کنگھی نہیں کرتیں۔ نہ وہ ہفتے میں ایک مرتبہ سے زیادہ نہاتی ہیں۔ انہیں معلوم ہی نہیں، ٹوتھ برش کیسے استعمال کیا جاتا ہے، اور خوبصورت ملبوس کے بارے میں

انہیں کچھ پتہ ہی نہیں، گرچہ ان کی خوبصورتی اور صفائی مردوں کو بہت
زیادہ متاثر کرتی ہیں۔ وہ نہیں جانتیں کہ اپنے شوہر میں خواہش کو کس
طرح ابھاریں، اور اس خواہش کو کس طرح قائم و برقرار رکھیں یا اسے
کس طرح بڑھائیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جاہل عورت داخلی
احساسات اور پسند و ناپسند کو ابھارنے والے عوامل کو نہیں سمجھتی۔ اگر وہ
کسی مرد کو مائل کرنے کی کوشش کرتی ہے تو عام طور پر اس کا الٹ اثر
ہوتا ہے۔''

امین کی کتاب بھی عیسائی مبلغین کی طرح، مسلمانوں میں شادی کو محبت پر نہیں بلکہ جہالت اور شہوت پر مبنی قرار دیتی ہے۔ لیکن، امین کی کتاب میں الزام مردوں سے عورتوں پر آ جاتا ہے۔ عورتیں ''نفس پرستی'' اور خام شہوت اور مسلم شادیوں سے مخصوص مادیت کا اصل سرچشمہ قرار دی گئی ہیں۔ چونکہ صرف اعلیٰ ترین روحیں حقیقی محبت کا تجربہ کر سکتی ہیں، اس لئے مصری بیوی اس اہلیت سے عاری ہے۔ وہ صرف اتنا جان سکتی ہے اس کا شوہر ''لمبا یا ٹھگنا، گورا یا کالا'' ہے۔ اس کی علمی اور اخلاقی خوبیاں، اس کے احساسات وہ جذبات، اس کا علم، جو کچھ بھی اسے دوسرے مردوں کی نظروں میں قابل عزت بنا سکتا ہے، وہ سب کچھ اس کی سمجھ سے باہر ہے۔ مصری عورتیں ''جن مردوں کی تعریف کرتی ہیں، باعزت آدمی ان سے ہاتھ ملانا بھی پسند نہیں کرے گا، اور وہ ان سے نفرت کرتی ہیں جنہیں ہم باعزت سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے جہالت زدہ ذہنوں کے مطابق رائے وضع کرتی ہیں۔ ان کے نزدیک بہترین مرد وہ ہے جو دن رات اس کے ساتھ کھیلتا رہے۔ اور جس کے پاس دولت ہو۔ اور جو اسے کپڑے اور عمدہ اشیاء خرید کر دیتا ہو۔ اور بدترین شخص وہ ہے جو اپنا وقت دفتر میں کام کرتے ہوئے گزارتا ہے، وہ جب بھی اسے مصروف مطالعہ دیکھتی ہے کتابوں اور علم پر لعنت ملامت کرتی ہے۔''

مصری عورتوں سے متعلق ایک اور پیرا، اپنے حاکمانہ لہجے کی وجہ سے حوالہ دینے کے قابل ہے۔ یہ عورت دشمنی اور شاید اس کی بیمار ذہنیت کے لحاظ سے بھی دلچسپ ہے، اگرچہ یہ اس کی نفی کرتا ہے۔

ہماری عورتیں گھریلو کام کاج، اور ایسا کام جس میں کوئی مہارت یا ہنر درکار ہو،

کچھ بھی نہیں کرتیں، اور انہیں علم کی تحصیل سے کوئی شغف نہیں، وہ مطالعہ بھی نہیں کرتیں اور خدا کی عبادت بھی نہیں کرتیں، پھر وہ کیا کرتی ہیں؟ میں بتاتا ہوں، اور آپ بھی میری طرح جانتے ہیں کہ امیر اور غریب، عالم اور جاہل، مالک اور خادم، سب آدمیوں کی بیوی کو ایک ہی فکر ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا شوہر کیسا ہے کبھی وہ اپنی ہمسائی کے شوہر سے اپنے شوہر کا موازنہ کرتی ہے۔ بعض اوقات وہ ایسے طریقے تلاش کرنے میں لگ جاتی ہے جن کی مدد وہ اپنے عزیز و اقارب کے بارے میں اپنے شوہر کے جذبات بدل سکے۔ وہ خدمتگار لڑکیوں سے شوہر کے برتاؤ پر بھی نظر رکھتی ہے، وہ مشاہدہ کرتی ہے کہ ملاقاتی عورتوں کو وہ کس نگاہ سے دیکھتا ہے۔ وہ کبھی کسی خوش شکل خادمہ کو برداشت نہیں کرے گی۔ آپ اسے ہمسائیوں اور سہیلیوں کے ساتھ وہ سب کچھ بیان، کرتے دیکھیں گے، جو کچھ اس کے اور اس کے شوہر اور اس کے شوہر کے عزیزوں اور دوستوں کے درمیان ہوتا ہے، اپنے دکھوں اور خوشیوں، اور اپنے تمام رازوں اپنے دل کو رازوں سے خالی کرتے ہوئے یہاں تک کہ ہمبستری کے معاملات بھی بیان کرنے سے باز نہیں آتی۔''

دراصل، بیشتر عورتوں کے پاس اتنی دولت نہیں ہوتی ہو گی کہ وہ گھریلو کام کاج سے ایسی فارغ ہو جائیں، جیسا کہ امین بتاتا ہے۔ بلکہ امیر عورتیں بھی اپنے گھر خود چلاتی تھیں، اپنے بچوں کی دیکھ بھال کرتی تھیں، اور اپنے کاروباری معاملات پر بھی توجہ دیتی تھیں، جیسا کہ میں نے ایک ابتدائی باب میں ذکر کیا ہے، یا فلاحی اداروں کے قائم کرنے اور چلانے میں سرگرم کردار ادا کرتی تھیں۔ اس کی تفصیل میں آنے والے باب میں بیان کروں گی۔ لیکن امین کے بیان (جس کا تخاطب مردوں سے ہے) میں حیران کن بات یہ ہے کہ اس نے یہ قیاس تو کر لیا کہ عورتیں کس طرح خود کو اپنے شوہروں کے خیال سے مغلوب رکھتی ہیں، اس کے ہر موڈ کا جائزہ لیتی، اس کا تجزیہ کرتی، اور اس کی بارے میں بحث کرتی ہیں، اور انہیں یہ فکر رہتی ہے کہ آیا وہ ان سے نفرت کرتا ہے، اور وہ خادمہ یا مہمان (عورت) پر کیسی نظر رکھتا ہے، لیکن امین نے اتنی بھلائی نہ کی کہ اس بات پر بھی توجہ دیتا کہ مرد کیا کرتا ہے درحقیقت۔ تمام اختیارات کا مالک وہی ہوتا ہے، اور عورتوں کے پاس شوہر کے ہر موڈ اور خواہش کا مطالعہ اور تجزیہ کرنے کی پوری وجہ موجود ہوتی ہے۔ مزاج کی تبدیلی یا خواہش پر، یا کوئی خادمہ یا مہمان (عورت) پسند آ جانے پر انہیں عمر کے کسی بھی مرحلے پر طلاق ہو سکتی

ہے، جو انہیں ممکنہ طور پر بے سہارا کر سکتی ہے۔ یوں امین اپنے اندازے میں اس حد تک واقعی صحیح تھا کہ مردوں کی غیر موجودگی میں عورتیں کیا گفتگو کرتی ہیں۔ کچھ عورتیں اپنے شوہروں کے بارے میں بے انت گفتگو کرتی تھیں۔ شاید جو عورتیں ایسا کرتی تھیں انہیں اپنے شوہروں کے موڈ اور برتاؤ کی بارے میں ہوشیار رہنے کی ضرورت ہوتی تھی اور مشوروں کے لئے اپنی سہیلیوں پر انحصار کرنا پڑتا تھا۔

اس ساری لفاظی کے باوجود، عورتوں سے متعلق امین کی مخصوص سفارشات نہایت محدود ہیں۔ جن امور پر وہ توجہ مرکوز کرتا ہے ان میں عورتوں کی تعلیم بھی ہے۔ وہ ''ان میں سے نہیں تھا جو تعلیم میں برابری کا تقاضا کرتے تھے''۔ اس نے واضح طور پر کہا کہ عورتوں کے لئے صرف پرائمری سکول کی تعلیم ضروری ہے۔ عورتوں کو بس اتنی تعلیم کی ضرورت ہے کہ وہ بیویوں کی حیثیت سے زندگی کے فرائض اور ذمہ داری سے عہدہ برآمد ہونے کے قابل ہو جائیں۔ امین کے اپنے الفاظ میں: گھریلو بجٹ کی منصوبہ بندی کرنا، خدمتگاروں کی نگرانی کرنا اپنے شوہروں کے لئے اپنے گھر کو پرکشش بنانا...... عورت کا فرض ہے، تاکہ جب شوہر گھر واپس آئے تو اسے آرام میسر ہو، اور وہ یہاں رہنا پسند کرے، اور کھانے پینے اور سونے سے لطف اندوز ہو اور اپنا وقت گزارنے کے لئے وہ اپنے ہمسائیوں یا تفریحی مقاموں کی طرف نہ بھاگے اور یہ اس کا پہلا اور سب سے اہم فرض ہے کہ بچوں کی پرورش کرے، جسمانی، ذہنی، اور اخلاقی طور پر ان کا خیال رکھے۔''

صاف بات ہے کہ اس میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے پدریت کے حامی انتہائی قدامت پسند افراد بھی فوری اتفاق نہ کر سکیں۔ اسی طرح امین کی یہ تجویز کہ عورتوں کو صرف پرائمری سکول کی تعلیم ملنی چاہیے، اس دور کے دانشوروں اور افسروں میں روشن خیال نقطۂ نظر کے بجائے قدامت پسند نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتی تھی۔ عجیب بات یہ ہے کہ امین کی یہ کتاب ایک سرکاری کمیشن کے سفارشات پیش کرنے کے تیس سال بعد 1899ء میں شائع ہوئی تھی، کمیشن نے سفارش کی تھی کہ لڑکوں اور لڑکیوں دونوں کے لئے سرکاری سکول مہیا کیے جائیں۔ پھر امین کی کتاب اس دہائی کے آخر میں شائع ہوئی تھی، جس میں پرائمری اور سیکنڈری کی سطح پر تعلیم کی مانگ میں گنجائش سے بہت زیادہ اضافہ ہو گیا تھا۔ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے کہ 1890ء کی دہائی میں لڑکیاں پہلے ہی مشنری سکولوں اور مسلم رفاہی سوسائیٹیوں

کے ساتھ ساتھ سرکاری سکولوں میں بھی تعلیم حاصل کر رہی تھیں' اور جب 1900ء میں ٹیچر ٹریننگ کالج کھلا تو (داخلے کے لئے) درخواستوں کا انبار لگ گیا تھا۔ حتیٰ کہ 1891ء میں ایک رسالے نے عورتوں کے کردار پر امریکن کالج برائے خواتین کی تعلیم کا امین کا مطالبہ قطعاً انتہا پسندانہ نہیں تھا۔ اس کی کتاب کی بنا پر شروع ہونے والی بحث میں کسی نے بھی اس کی اس تجویز کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھا۔

جس مطالبے کی سب سے زیادہ اور سخت مخالفت کی گئی وہ اس کی علیحدگی و خانہ نشینی اور پردے کو ختم کرنے کا مطالبہ تھا۔ استعماری حکومت کے مباحث کی طرح' امین کے دلائل بھی اس مفروضے پر مبنی تھے کہ پردے اور خانہ نشینی کے رواجوں نے (کرومر کے الفاظ میں) ''مشرقی معاشرے پر انتہائی مہلک اثر ڈالا'' ہے۔ امین لکھتا ہے کہ پردہ ''عورت اور اس کی بہتری و ترقی میں بہت بڑی رکاوٹ ہے' اور نتیجتاً' قوم اور اس کی ترقی میں بھی رکاوٹ ہے''۔ بدقسمتی سے' پردے پر اس کا تنقید مدلل غور و فکر اور تجزیے کا نتیجہ نہیں بلکہ استعماری سوچ کی قبولیت اور نقل ہے۔

لفاظی سے قطع نظر' خانہ نشینی اور پردے کے خلاف امین کے دلائل سادہ طور پر یہ تھے کہ اگر لڑکیوں کو تعلیم حاصل کرنے کے بعد پردے اور خانہ نشینی کا پابند بنایا گیا تو جو کچھ انہوں نے حاصل کیا ہوگا' وہ سب کچھ بھلا بیٹھیں گی۔ جس عمر میں لڑکیوں کو پردے اور خانہ نشینی کا پابند کیا جاتا تھا' یعنی بارہ سے چودہ سال کی عمر میں' یہ عمر ان کی صلاحیت اور ذہانت کے ارتقاء کے لحاظ سے نہایت اہمیت کی حامل ہوتی ہے' اور پردہ اور خانہ نشینی ان کے ارتقا کو تباہ کر ڈالتے ہیں۔ لڑکیوں کو مردوں سے کھلے طور پر ملنا جلنا چاہیئے' کیونکہ اس میل جول سے بھی تعلیم و تربیت ہوتی ہے اس کی یہ تجویز اس کی پہلی تجویز سے لگا نہیں کھاتی کہ لڑکیوں کے لئے پرائمری سکول کی تعلیم سے زیادہ تعلیم ''غیر ضروری'' ہے۔ اگر فکری ارتقاء اور تحصیل علم ہی عورتوں کے لئے اہم مقاصد ہیں' تو عقلی طور پر یہی تجویز کیا جائے گا کہ ہر سطح پر سکول کے ذریعے براہِ راست ان مقاصد کو حاصل کیا جائے' نہ کہ بالواسطہ طور پر خانہ نشینی اور پردے کو ختم کر کے' تاکہ عورتیں مردوں سے میل جول رکھ سکیں۔

پردے کے خاتمے کے بارے میں اس کی ایک اور دلیل اس سے بھی زیادہ مضحکہ خیز تھی' یہ ان لوگوں کے لئے بھی ناگوار تھی جو یورپی انسان کے لئے امین کی تعریف اور مکمل

تعظیم اور اس کے مقامی رسم و رواج کے گھٹیا پن کے مفروضے سے اختلاف رکھتے تھے۔ یہ کہنے کے بعد کہ قدیم ادوار میں پردہ اور خانہ نشینی تمام معاشروں میں عام تھی وہ لکھتا ہے:

''کیا مصری خیال کرتے ہیں کہ یورپی آدمی' جو فکر و احساس کی انتہائی بلندی پر ہیں۔ انہوں نے بھاپ اور بجلی کی طاقت کو دریافت کر لیا ہے۔ یہ لوگ جو حصول علم میں روزانہ اپنی زندگیوں کو خطرے میں ڈالتے ہیں' اور اسے زندگی کی عیاشیوں کے مقابلے میں قابلِ قدر گردانتے ہیں' یہ اذہان اور یہ ارواح' جن کے لئے ہم سراپا تعظیم ہیں' آیا عورت کے تحفظ اور اس کی پاکیزگی کی حفاظت کرنے کے ذرائع کو جاننے میں ناکام ہو سکتے تھے؟ کیا وہ سوچتے ہیں کہ آیا ایسی لوگ پردہ ترک کر سکتے تھے اگر اس میں انہیں کوئی اچھائی نظر آتی' جبکہ ان میں اس کا رواج بھی رہا ہو؟''

تاہم' کتاب کے ایک حصے میں پردے کے خلاف ایک عقلی دلیل بھی موجود ہے:

یہ باب محمد عمارہ کے خیال میں عبدہ کا ترتیب دیا ہوا تھا۔ عبدہ عورتوں کے لئے پردے اور خانہ نشینی کے اصل نقصانات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ رواج قانون اور کاروبار کے معاملات میں انہیں کسی درمیانی واسطے کے حصول پر مجبور کرتا ہے اور تجارت یا گھریلو خدمت کے ذریعے روزی کمانے والی غریب عورتوں کو ایک ایسے معاشرے میں مردوں کے ساتھ لین دین کرنے کی لغو اور بے بنیاد حیثیت میں لا کھڑا کرتا ہے جو ایسے لین دین کو باضابطہ طور پر ممنوع قرار دیتا ہے۔

یہ حصہ مجموعی طور پر' اپنے لہجے اور خیالات میں بقیہ کتاب سے بہت مختلف ہے' اور عورتوں اور اسلامی ورثے کے بارے میں اشارات کو ایسی نثر میں ملفوظ کرتا ہے' جو انسان دشمن اور حقارت آمیز ہے۔ نتیجتاً' یہاں اظہار پانے والے کچھ تصورات' کتاب میں دوسرے مقامات پر اظہار پانے والے تصورات سے تضاد رکھتے ہیں ان سے موافقت نہیں رکھتے۔ یقیناً امین کے نقطۂ نظر میں کچھ خرابی ہے' مثلاً ایک طرف اس کا یہ خیال کہ عورتیں ''ذہنی طور پر ناقص اور نہایت مکار'' ہیں اور انہیں پرائمری سکول کی تعلیم سے زیادہ تعلیم کی ضرورت نہیں' اور دوسری طرف مرد اور عورت دونوں کی اہلیت سے متعلق وہ جذبات ہیں' جو اس پیرے میں اظہار پاتے ہیں: ''تعلیم وہ ذریعہ ہے جس کے ذریعے کوئی فرد روحانی اور مادی خواہش پوری کر سکتا ہے۔ ہر شخص فطری طور پر اپنی صلاحیتوں کو ممکنہ حد تک ترقی دینے کا حق رکھتا

ہے۔''

وہ لکھتا ہے مذاہب عورتوں اور مردوں دونوں سے تخاطب کرتے ہیں۔ فنون' مہارتیں' ایجادات' فلسفہ...... یہ تمام چیزیں مردوں کی طرح عورتوں کے لئے بھی کشش رکھتی ہیں۔ اس جستجو میں' مردوں اور عورتوں میں کیا فرق رہ جاتا ہے' جب ہم دیکھتے ہیں کہ جو بھی چیز ان کے مشاہدے میں آتی ہے' اس کے بارے میں لڑکیوں اور لڑکوں دونوں میں ایک جیسا تجسس پایا جاتا ہے؟ شاید لڑکوں کی نسبت' یہ جستجو لڑکیوں میں زیادہ جاندار ہوتی ہے''۔

تاہم' محتاط فکر کے نمونوں کے حامل پیرے ایک استثنیٰ ہیں' قاعدہ کلیہ نہیں۔ عموی طور پر کتاب مسلم ثقافت اور معاشرے بالخصوص مصری ثقافت اور معاشرے پر شدید تنقید سے بھری ہوئی ہے۔ عورتوں کی آزادی کا مطالبہ کرنے میں' سرتاسر پدری امین' درحقیقت' مغربی ماڈل کے مطابق مسلم معاشرے کی قبل ماہیت اور اسلامی طرز کے مردانہ تسلط کی جگہ مغربی طرز کے مردانہ تسلط کا مطالبہ کر رہا تھا...... خود عورتیں اور ان کی آزادی کر ومر کی نسبت امین کے لئے بھی کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتی تھیں۔

لہٰذا' امین کی کتاب استعماری نقطۂ نظر کے مقامی روپ کی نمائندہ تھی جس کے مطابق مقامی اور مسلمان باشندے کمتر اور یورپی برتر ہیں۔ مقامی بالائی متوسط طبقہ معاشی طور پر استعماری حلقوں سے منسلک تھا اور یہ طبقہ پہلے ہی ان کے طرز ہائے حیات اختیار کرتا جا رہا تھا' اس طبقے کی آواز میں استعماری نقطۂ نظر طبقاتی جہت کا حامل بن گیا تھا۔ حقیقت میں یہ نچلے متوسط اور نچلے طبقات کے رسم و رواج پر (دوسرے وسیع اور مخصوص حملوں کے ساتھ ساتھ) ایک حملے کی شکل اختیار کر گیا تھا۔

اس (امین کی) کتاب کو عرب اخبارات میں بڑا تنازعہ بھڑکانے والی کتاب کا درجہ دیا جاتا ہے: اس کی اشاعت کے جواب میں تیس سے زیادہ کتب اور مضامین سامنے آئے۔ اکثریت اس کے خلاف تھی' اگرچہ کچھ قارئین اس کتاب سے خوش بھی ہوئے' خاص طور پر برطانوی انتظامیہ کے ارکان اور برطانیہ نواز گروہ۔ برطانیہ نواز اخبار ''المقتم'' نے اسے سال کی عمدہ ترین کتاب کی حیثیت سے سراہا۔ مسلمانوں اور مصریوں اور ہر رنگ کے قوم پسندوں کے لئے اس کتاب کو ناپسند کرنے کی متعدد وجوہات تھیں جیسے کہ برطانوی اور یورپی تہذیب کے لئے امین کی تعریف و توصیف' مقامی باشندوں اور مقامی طور طریقوں کے

بارے میں اس کی حقارت، حکمران خاندان اور مخصوص گروہوں اور طبقوں، جیسے کہ علماء (جو اس کی کتاب کے اہم ناقدین تھے)، کے بارے میں توہین آمیز اشارات، اور نچلے طبقوں کے رسم و رواج کے بارے میں اس کی مخفی اور حقیقتاً کھلی تحقیر۔ لیکن، جس طرح امین نے عورتوں کے مسئلے اور پردے کے خاتمے کے مطالبے کو معاشرے پر عمومی حملے کے لئے استعمال کیا تھا، اسی طرح اس کی کتاب کی مخالفت بھی ان رسم و رواج کے اثبات کی شکل میں سامنے آئی، جن پر اس نے حملہ کیا تھا۔ یعنی پردہ اور خانہ نشینی کی حمایت۔ ایک طرح سے یہ عربی مزاحمتی تحریروں کا خاصہ بن گیا، مخالفین استعماری مباحث کی طے کردہ اصطلاحات کی نفی کرنے کے لئے انہیں ہی اپنا لیتے۔

تجزیہ دان عام طور پر اس بحث کو ''حامیاں نسواں''، یعنی امین اور اس کے اتحادی، اور ''مخالفین نسواں''، یعنی امین کے ناقدین کے درمیان بحث قرار دیتے ہیں۔ وہ امین کی وضع کردہ اور مغربی تحریروں سے ماخوذ اس مساوات (اصول) کو اس کی ظاہری قدر و قیمت کی بنیاد پر قبول کرتے ہیں: کہ پردہ جبر کی علامت ہے، لہٰذا اس کی موقوفی کا مطالبہ کرنے والے حامیان نسواں اور اس کی موقوفی کی مخالفت کرنے والے مخالفین نسواں ہیں۔ (جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکی ہوں) لیکن امین کی کتاب کا بنیادی اور متنازع فیہ قضیہ اس مغربی نقطۂ نظر کی تصدیق تھا کہ اسلامی تہذیب، باشندے اور رسم و رواج گھٹیا ہیں، جبکہ عورتوں سے متعلق امین کا نقطۂ نظر مکمل طور پر پدری، بلکہ کسی حد تک عورت دشمن ہے۔ کتاب کا صرف یہ مطالبہ تھا کہ اسلامی طرز کے مردانہ تسلط کو مغربی طرز کے مردانہ تسلط سے بدل دیا جائے۔ یوں، عرب تحریک نسواں کا بانی ہونا تو دور رہا، امین کو اصل میں کرومر اور استعماریت کی اولاد کہا جانا چاہیے۔

اس طرح قوم پسندانہ تناظر کے حامل مخالفین لازماً اتنے مخالف نسواں نہیں تھے جتنا امین حامئ نسواں تھا۔ قومی رسم و رواج کا دفاع کرنے والے کچھ لوگ عورتوں کے بارے میں امین کی نسبت زیادہ ''حامئ نسواں'' خیالات رکھتے تھے، لیکن قوم پسندانہ اور اسلام پسندانہ وجوہات کی بنا پر پردے کی مخالفت کرنے والے دوسرے لوگ عورتوں کے بارے میں امین کی نسبت کچھ کم پدری خیالات نہیں رکھتے تھے۔ مثال کے طور پر ''اللوا'' میں امین کی کتاب کے جواب میں شائع ہونے والے مصطفیٰ کامل کے مضمون میں واضح طور پر یہ

کہا گیا کہ تعلیم پر عورتیں بھی اتنا ہی حق رکھتی ہیں جتنا مرد' کیونکہ قوم کے لئے ان کی تعلیم بھی اتنی ہی لازمی ہے جتنی مردوں کی۔ امین کے نقطۂ نظر کی نسبت یہ نقطۂ نظر زیادہ روشن خیال اور حامئی نسواں تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ لکھنے والوں نے مخالفین نسواں کی حیثیت سے نہیں' بلکہ موجود سماجی حالات کے اہلِ بصیرت تجزیہ دان کی حیثیت سے پردے کی مخالفت کی۔ انہوں نے یہ دلیل نہیں دی کہ پردہ لازمی اسلامی رواج ہے' اس کے برعکس انہوں نے یہ سوچا کہ آنے والی نسلیں اس کے بارے میں مختلف حکم بھی لگا سکتی ہیں۔ ان کا استدلال تھا کہ پردہ مروجہ دستور ہے اور پردے کے خاتمے کے لئے امین کا مطالبہ مغربی نقالی کی ہی ایک صورت ہے۔

امین کے جواب میں طلعت حرب کے قوم پسندانہ ردِعمل نے' مقابلتاً' اسلامی رواجوں کو درست قرار دیا اور ان کی مدافعت کی۔ اس نے معاشرے میں عورتوں کے کردار اور فرائض کے بارے میں بالکل امین جیسا ہی پدری نقطۂ نظر پیش کیا' لیکن جہاں امین' اپنی تجاویز کو عورتوں کی آزادی کے مطالبے کی حیثیت سے پیش کر کے مغربی طرز کی مردانہ بالادستی اختیار کرنا چاہتا تھا' وہاں طلعت حرب اسلامی پدری نظام کی حمایت کرتا تھا۔ وہ اپنے خیالات کو خدا کی طرف سے عائد کردہ پدریت کے طور پر پیش کرتا تھا کہ عورت کا فرض اپنے شوہر اور بچوں کی جسمانی' ذہنی اور اخلاقی ضروریات کا خیال رکھنا ہے۔ اس کی تصدیق کے لئے طلعت حرب نے عیسائیوں اور مسلمانوں کی مذہبی کتابوں اور مغربی مسلمان عالموں کے حوالے دیئے۔ امین نے بھی عورت کے لئے یہی فرض مختص کیا تھا۔ طلعت حرب اور امین کے درمیان استدلال کا مرکز تحریک نسواں بمقابلہ مخالف تحریک نسواں نہیں بلکہ مغربی بمقابلہ مقامی طور طریقے تھے کیونکہ دونوں جانب مرد کی بالادستی شک و شبے سے ماورا تھی۔

امین کی کتاب عورتوں اور اسلام کے بارے میں استعماری تحریروں کی مزاحمت میں ترقی پانے والی عرب تحریروں کے ظہور کی نشاندہی کرتی ہے۔ ان مزاحمتی تحریروں نے اصل تحریروں کی علامتی اصطلاحات کی نفی کرنے کی غرض سے انہیں ہی اختیار کر لیا۔ مزاحمتی تحریروں میں پردہ ثقافت کی کمتری اور مغربی رسم و رواج کے حق میں اس کی موقوفی کی ضرورت کی علامت کے طور پر نہیں' بلکہ' اس کے برعکس' تمام رسم و رواج اور بالخصوص استعماری تنقید کا نشانہ بننے والے رسم و رواج......عورتوں سے متعلق رسم ورواج......کی عظمت

اور درشتگی اور مغربی قبضے کے خلاف مزاحمت کے ذریعے کے طور پر سامنے آیا۔ فرانز فینن کے مطابق پردے سے متعلق فرانسیسی حکمرانوں اور الجزائریوں کے درمیان بعد کی ایک جنگ میں' الجزائریوں نے پردے کو اپنائے رکھا کیونکہ ''روایتاً'' وہاں مرد اور عورت کی علیحدگی پر سختی سے عمل کیا جاتا تھا'' اور ''قابضین الجزائر کو بے پردہ کرنا چاہتے تھے''۔ جواب اور ردِ جواب مزاحمتی تحریروں نے استعماریوں کی وضع کردہ اصطلاحات کو الٹ کر رکھ دیا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ اولین طور پر یہ مغربی مباحثہ ہی تھا جس نے پردے کے نئے مفہوم کا تعین کیا اور مزاحمت کی علامت کے طور پر اس کے ظہور کا سبب بنا۔

امین کی کتاب' اور اس کے سبب شروع ہونے والی بحث' طبقوں اور ثقافت کے مسائل' پردے کے گرداگرد پھیلی ہوئی بحث کے پیشِ رو اور منابع کہے جا سکتے ہیں۔ یہ بحث تب سے متعدد مسلم اور عرب ممالک میں مختلف صورتوں میں جاری ہے۔ جہاں تک مصر میں پردے کے خاتمے کے لئے امین کے مطالبے کے حامیوں (جیسے کہ ہدیٰ شعراوی) کا تعلق ہے' بالائی طبقے یا بالائی متوسط طبقے کے پسِ منظر کے حامل اور کسی حد تک مغربی ثقافتی وابستگی رکھنے والے' لوگوں نے ہی پردے کے خاتمے کی وکالت کی۔ مثال کے طور پر ترکی میں اتاترک تھا' جس نے مغربی اصلاحات متعارف کروائیں' ان میں عورتوں سے متعلق قوانین بھی شامل تھے' اتاترک نے امین کی طرح ان اصطلاحات میں پردے کو مسترد کیا' جو مغربی تحریروں سے مشابہت رکھتی تھیں' اس کے خیال میں یہ رواج ''غیر مہذب'' اور ''تضحیک'' کا نشانہ بنا دیتا ہے۔ ایک تقریر میں اتاترک نے اعلان کیا: 'کچھ جگہوں پر میں نے دیکھا ہے کہ عورتیں اپنے چہروں کو ڈھانپنے کے لئے کپڑے کا کوئی ٹکڑا یا تولیہ یا ایسی کوئی چیز سر پر ڈال لیتی ہیں' اور جب کوئی مرد ان کے پاس سے گذرتا ہے تو وہ منہ پھیر لیتی ہیں یا زمین پر نظریں گاڑ لیتی ہیں۔ اس برتاؤ کا کیا مطلب ہے؟ معززین' کیا مہذب قوم کی مائیں اور بیٹیاں یہ عجیب وغریب انداز' یہ وحشیانہ طور اختیار کر سکتی ہیں؟ یہ تو ایک تماشا ہے جو قوم کو تضحیک کا نشانہ بنا دیتا ہے۔ اس کا فوراً علاج ہونا چاہیے۔''

اسی طرح' 1920ء کی دہائی میں سرگرم مصلح اور مغربیت کا دلدادہ' ایرانی حکمران رضا شاہ اس حد تک آگے بڑھا کہ اس نے پردے کے خاتمے کا اعلان جاری کر دیا۔ بالائی

طبقے کی کچھ عورتوں کے ساتھ ساتھ بالائی طبقے کے مرد بھی اس کی حمایت میں تھے۔ یہ پابندی اس بات کی علامت تھی کہ حکمران طبقہ معاشرے کو مغرب کی سمت لے جانے کا خواہش مند ہے۔ اس سے ان کی اس بے تابی کا اظہار بھی ہوتا ہے کہ وہ مہذب بننا چاہتے تھے۔ عام طبقوں میں اس پابندی کا مختلف انداز میں استقبال ہوا۔ پابندی کی افواہ نے ہی لوگوں میں ہلچل پیدا کر دی۔ مظاہرے شروع ہو گئے' لیکن' انہیں سختی سے کچل دیا گیا۔ ایک مورخ کے بقول بیشتر ایرانیوں کے لئے' جن میں عورتوں کے ساتھ مرد بھی شامل تھے' پردہ ''پسماندگی کی علامت'' نہیں تھا' جیسا کہ بالائی طبقے کے افراد سمجھتے تھے' بلکہ یہ ''شائستگی کی علامت اور اجنبی مردوں کی خطرناک نگاہوں کے خلاف تحفظ کا ذریعہ'' تھا۔ پولیس کو یہ ہدایات تھیں کہ یورپی طرز کے ہیٹ یا ننگے سر کے سوا ہر عورت کے ساتھ درشتی سے پیش آئیں' اور یوں بیشتر عورتوں نے گھر پر رہنے کو ترجیح دی' بجائے اس کے کہ وہ گھر سے باہر جا کر خطرہ مول لیں اور پولیس کے ہاتھوں اپنی چادروں کی چیر پھاڑ کروائیں۔

امین کی طرح' حکمران طبقے کے یہ دونوں فرد بھی پردے کے لئے حقارت کے جذبات رکھتے تھے اور وحشیوں کی طرح اس پر حملہ آور ہوتے تھے' وہ ایسے طبقے سے تعلق رکھتے تھے جو یورپی طور اطوار اختیار کر رہا تھا اور غیر مہذب کہلائے جانے سے ان کی ہتک ہوتی تھی کیونکہ ''ان کی'' عورتیں پردہ کرتی تھیں اس لئے انہوں نے اس رواج کو مٹا دینے کا عزم کیا ہوا تھا۔ مسلمان مرد ایسے بیانات کیوں دے رہے تھے اور ایسی پابندیاں کیوں نافذ کر رہے تھے؟ یہ بات صرف مغربی دنیا کے عالمی غلبے اور اس کے مباحث کے استناد کے پسِ منظر میں ہی قابلِ فہم ہوسکتی ہے۔ اس کے لئے بالائی طبقوں کے مردوں اور عورتوں کی مبہم حیثیت اور مسلم معاشروں کے افراد کے تناظر کو سمجھنا بھی ضروری ہے' ان افراد کے معاشی مفادات اور ثقافتی امنگیں فاتح مغرب کی ساتھ وابستہ تھیں اور یہ لوگ اپنے معاشرے کو جزوی طور پر مغربی نظروں سے دیکھتے تھے۔

پردے کے تصور کے ماخذ اور اس کی تاریخ متعدد مضمرات کی حامل ہے۔ یہ تصور مغربی استعماری مباحث کی مقامی تشکیل ''اور'' بیسویں صدی کی عربی بحث کی تشکیل بھی کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ثقافت اور عورتوں کے مسائل کے درمیان ربط' اور زیادہ درست طور پر'

''دوسرے'' مردوں کی ثقافتوں اور عورتوں پر جبر کے درمیان ربط' مغربی مباحث کا پیدا کردہ تھا۔ یہ خیال (جو آج بھی عرب اور مسلم ثقافتوں میں اور دوسری غیر مغربی دنیا کی ثقافتوں میں عورتوں سے متعلق بحثوں کو تشکیل دیتا ہے) کہ عورتوں کی حیثیت میں بہتری لانے کا مطلب مقامی رسم و رواج کو ترک کرنا ہے' تاریخ کے ایک خاص مرحلے کی پیداوار ہے اسے مرد مرکز استعماری مفادات نے جنم دیا تھا جو مخصوص سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لئے مردانہ تسلط سے وابستہ تھے۔ اس کی معنویت اور نمایاں فریب کاری اس وقت خاص طور پر بے نقاب ہو جاتی ہے (کم از کم نسواں حمایتی نقطۂ نظر کی رو سے)' جب ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ جن لوگوں نے پہلے پہل اس کی وکالت کی' وہ یہ یقین رکھتے تھے کہ وکٹوریائی رسم و رواج اور ملبوس' اور وکٹوریائی عیسائیت جس نصب العین کی نمائندگی کرتے ہیں' مسلمان عورتوں کو اس کی پیروی کرنی چاہیے۔

اسلام میں عورتوں سے متعلق استعماری تحریروں کا مذکورہ بالا تذکرہ مزید مضمرات کا بھی حامل ہے' اس میں عورتوں پر اسلامی جبر کی کہانی بھی شامل ہے' جس کی بنیاد غلط ادراکات اور سیاسی چالبازیوں پر تھی اور جو نا درست تھے۔ یہاں میری دلیل یہ نہیں کہ اسلامی معاشروں میں عورتوں پر جبر نہیں ہوتا تھا۔ ان پر جبر ہوتا تھا اور ہوتا ہے۔ یہ کوئی متنازعہ بات نہیں۔ بلکہ میں یہاں اس تصور کے سیاسی استعمال کی طرف توجہ مبذول کروانا چاہتی ہوں کہ مسلم معاشرہ عورتوں پر جبر کرتا تھا اور یہ دکھانا چاہتی ہوں کہ جس چیز کو پدری استعماریت پسندوں نے اسلامی معاشروں میں عورتوں پر جبر کے ماخذ اور اس کی بڑی بڑی صورتوں کی حیثیت سے شناخت کیا وہ مسلم معاشروں کی غلط اور غیر واضح تفہیم پر مبنی تھی۔ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ مسلمان عورتوں کے لئے یورپ والوں کا وضع کردہ نسوانی تحریک کا ایجنڈا...... جسے اول اول کرومر کی پسند کے مطابق وضع کیا گیا۔ غیر مناسب اور غیر متعلق تھا۔ وہ اپنے نمایاں مفروضات کی بنا پر غیر مناسب تھا جیسے کہ مسلم عورتوں کو اپنی حالت بہتر بنانے کے لئے مقامی آداب و اطوار ترک کرنے اور مغربی طوراطوار اختیار کرنے کی ضرورت۔ سیدھی سی بات ہے کہ عرب اور مسلم عورتوں کو مرد مرکزیت اور اپنی ثقافت اور روایت میں موجود عورت دشمنی کو مسترد کرنے کی ضرورت ہے (جیسے کہ مغربی عورتیں کوشش کرتی رہی

ہیں)' لیکن یہ کہنے کا مطلب محض یہ نہیں کہ وہ مکمل طور پر مغربی ثقافت کو اپنا لیں یا ثقافت اور اسلام کو مسترد کر دیں۔

مسلم مرد اور پھر مسلم عورتیں پردے کو ختم کرنے اور دوسرے اس کا اثبات کرنے یا اسے بحال رکھنے کے لئے کس قدر توانائی صرف کرتے رہے ہیں' یہ سوچ ہی مایوس کن اور مضحکہ خیز ہے۔ لیکن اس سے بھی بدتر وہ وراثت ہے' جس کا تعلق ثقافت اور طبقے کے مسائل کی معنویت اور جدوجہد سے ہے۔ یہ وراثت اس (مذکورہ بالا) تاریخ کے نتیجے کے طور پر اور عورتوں کے مسئلے اور دوسری ثقافتوں کو تباہ کرنے کی استعماری کوشش میں تحریک نسواں کی لسانیات کو اپنانے کے نتیجے کے طور پر نہ صرف پردے بلکہ بحیثیت مجموعی عورتوں کے حقوق کی جدوجہد میں بھی ثبت ہو چکی ہے۔

یہ وراثت تاریخ اور ثقافت اور طبقات کے مابین ہونے والی جدوجہد' پردے اور عورتوں کے بارے میں ہونے والی بحثوں میں آج بھی زندہ ہے۔ اسلام میں عورتوں سے متعلق بحثیں' کافی حد تک' پوشیدہ طور پر یا کھلے طور پر' بے ارادہ یا ارادتاً اکیڈمیوں میں اور ان سے باہر' اور مسلم ممالک میں اور ان سے باہر' اسلام کو جابر اور مغرب کو نجات دہندہ قرار دینے والی مغربی تحریروں اور مغربی نقطۂ نظر کی مقامی صورتوں میں آج بھی رقم ہو رہی ہیں' یا' اس کے برعکس' استعماری یا مابعد استعماری سامراج کی مزاحمت کی علامت کے طور پر مسلم رسم ورواج بالخصوص عورتوں سے متعلق رسم و رواج کو محفوظ رکھنے کی ضرورت کے بارے میں عربی مزاحمتی تحریروں کے تنازعات کو پیش کرتی ہیں۔

مزید برآں' فاتحوں کی ثقافت کو فروغ دینے اور مقامی ثقافت کو تباہ کرنے کی غرض سے تحریک نسواں کے استعماریتی استعمال نے غیر مغربی معاشروں کی تحریک نسواں کو استعماری غلبے کی آلۂ کار کے طور پر پیش کیا۔ اس طرح یہ عربوں کی نظروں میں مشکوک ہو گئی اور اسے استعماری مفادات کے اتحادی کا الزام دینا جائز ہو گیا۔ بلاشبہ اسی وجہ سے مسلم معاشروں میں تحریک نسواں کی جدوجہد کو رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا۔

علاوہ ازیں' یہ مفروضہ کہ ثقافت اور عورتوں کے مسائل ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں ......جو اسلام میں عورتوں سے متعلق مغربی مباحث کو کسی حد تک تشکیل دیتے ہیں'

اور جو' استعماری سرچشموں سے عربی مباحث میں سرایت کر گئے ہیں اور یہاں اپنی جگہ بنا چکے ہیں...... عورتوں کی حقوق کی جدوجہد کو ثقافت سے متعلق جدوجہد کی ساتھ الجھا دیتا ہیں۔ اس کا مطلب یہ لیا گیا ہے کہ عورتوں کے حقوق کی حمایت کو مخالفین عام طور پر من حیث المجموع' اسلام اور عرب ثقافت کے بنیادی اوصاف کی حیثیت سے سمجھتے اور دیکھتے ہیں۔ دراصل یہ نہ تو مجموعی طور پر اسلام ہے نہ عرب ثقافت' جو تنقید کا ہدف ہے یا اصلاح کا مقصود' بلکہ مسلم عرب معاشروں میں پائے جانے والے وہ قوانین اور رسم و رواج ہیں' جو مرد مرکزی مفادات' عورتوں کی طرف بے توجہی' یا عورت دشمنی کا مظہر ہیں۔ مسئلہ اسلام' عرب ثقافت' یا مغرب کی حقیقی خوبیوں کا نہیں۔ مسئلہ سیدھا سا عورتوں کے ساتھ انسانی اور منصفانہ برتاؤ کا ہے۔ نہ اس سے کم' نہ اس سے زیادہ۔

کسی ابتدائی باب میں' میں یہ خیال ظاہر کر چکی ہوں کہ مشرق وسطیٰ میں مغربی معاشی اثر ونفوذ اور مشرق وسطیٰ کے معاشروں پر مغربی سیاسی فکر اور تصورات کے اثرات' اگرچہ عورتوں کے لئے کچھ منفی نتائج کے بھی حامل تھے' لیکن پھر بھی یہ پابندیاں متشکل کرنے والے سماجی اداروں کی تباہی اور عورتوں کے لئے نئے مواقع پیدا کرنے کا سبب بنے۔ موجود باب میں جن شہادتوں کا جائزہ لیا گیا ہے' انکی روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو' مسلم معاشروں پر مغرب کے اثرات اور سماجی تبدیلیوں اور فکری افق میں پھیلاؤ (جو کہ عرب معاشروں کے اندر اس وجہ سے وقوع پذیر ہوئے کہ مغربی ٹیکنالوجی اور سیاسی تحصیلات کو اپنانا مفاد کی رو سے درست تھا) کی بنا پر عورتوں کے لئے مرتب ہونے والے نتائج' اور' دوسری طرف مغربی پدری مباحث سے صادر ہونے والے قطعی مختلف اور لازمی طور پر منفی نتائج میں فرق کرنا ضروری ہے۔ مغربی پدری مباحث عورتوں کے مسئلے کو نشانہ بناتے تھے اور اپنے غلبے کو برقرار رکھنے کی غرض سے تحریک نسواں کی لسانیات کو منتخب کرتے تھے۔

یہ درست ہے کہ مغربی مباحث کو قبول کر لینے اور اپنے روپ میں ڈھال لینے والے بالائی اور متوسط طبقے کے سیاسی رہنماؤں کی متعارف کردہ اصلاحات کچھ ملکوں' خصوصاً ترکی میں عورتوں کے لئے فائدہ مند قانونی اصلاحات کا سبب بنیں۔ اتاترک کے پروگرام میں شرعی عائلی ضابطے کی جگہ سوئس عائلی ضابطے کا نفاذ شامل تھا' اس نے یکدم کثیر الزوجیت کو غیر قانونی قرار دے دیا' عورتوں کو طلاق کے مساوی حقوق دئے' اور ماں اور باپ دونوں

کو بچے کی تحویل کے حقوق عطا کئے۔ ان اصلاحات نے ابتداً شہری بورژوازی کی عورتوں کو فائدہ پہنچایا لیکن اس کے سوا کسی بھی طبقے پر ان کا کوئی اثر نہ پڑا۔ علاوہ ازیں' اور یہ زیادہ اہم ہے' یہ ابھی دیکھنا ہے کہ کیا یہ (اصطلاحات) پائیدار ثابت ہوتی ہیں یا نہیں' کیونکہ' ترکی تک میں' اسلام اور پردہ دوبارہ سر اٹھا رہے ہیں: سرگرم ترک عورتوں نے پردے کا حق مانگنے کے لئے دھرنے مارے اور بھوک ہڑتالیں کی ہیں۔ ایران میں 1960 اور 1970 کی دہائیوں میں شادی اور طلاق سے متعلق قوانین میں جو اصطلاحات متعارف کروائی گئی تھیں' وہ اگرچہ ترکی کی اصلاحات کی طرح دور رس نہیں تھیں' پھر بھی ان اصلاحات کو واپس لے لیا گیا ہے۔ مقامی انداز میں نافذ کی جانے والی اصطلاحات اور دوسری ثقافتوں سے مستعار نہ لی جانے والی اصطلاحات ممکنہ طور پر محض بالائی اور متوسط طبقوں کے لئے ہی نہیں بلکہ تمام طبقوں کے لئے زیادہ قابلِ فہم اور ترغیب دہ ہوتیں' اور اس لئے' ممکنہ طور پر' وہ زیادہ پائیدار بھی ثابت ہوتیں۔

باب 9

ابتدائی حامیان نسواں

بیسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں تبدیلی بہت تیزی سے آئی یہ تبدیلی بہت واضح تھی: عورتوں اور مردوں کے لباس بدل گئے' اور عورتیں اکثر گلیوں بازاروں میں نظر آنے لگیں: نقل وحمل کا نیا اور تیز سلسلہ قائم ہوا جو بڑے بڑے شہروں اور چھوٹے زرعی مراکز کو جوڑتا تھا۔ اب شہروں کے مختلف علاقوں کے درمیان ٹرامیں چلنے لگیں اور پختہ سڑکیں بن گئیں' اور نکاسی آب کے لئے پائپ بچھ گئے۔ 1907ء اور 1917ء کے درمیان شہر کی آبادی 20 فیصد کی شرح سے بڑھی جو دیہی علاقوں میں آبادی میں اضافے کی شرح سے کچھ زیادہ تھی۔ مصر میں ٹیلیفون 1884ء میں آیا اور پہلا سینما 1906ء میں کھلا۔ یہ اور ایسی ہی درآمدات نے یورپی تہذیب کو نہایت پرکشش بنا کر پیش کیا ہو گا' ان جدتوں سے ترقی کا پرجوش احساس بھی پیدا ہوا۔ اس دور کے ممتاز صحافی سلمہ موسیٰ کا کہنا تھا: ''ان برسوں میں قاہرہ کا شہر زندگی کی چمک دمک سے منور تھا۔ ہم نے پہلی مرتبہ ایک خودکار گاڑی چلتی دیکھی......''

برطانوی انتظامیہ کی مخصوص پالیسیوں سے مصری معاشرے کے بعض طبقات مستفید ہوئے۔ آبپاشی کے منصوبوں نے زیرِ کاشت رقبے میں اضافہ کیا' یہ بات زمینداروں اور کسانوں کے ساتھ' اس کے ساتھ ہی برطانوی استعماری رویے اور امتیازی طریقے بھی زیادہ نمایاں ہوئے اور انہوں نے برطانوی انتظامیہ کے خلاف جذبات کو بھڑکایا۔ باوجودیکہ' مصر مادی وسائل سے مالا مال تھا' لیکن سیاسی اقتدار مطلقاً برطانیہ کے اختیار میں تھا: برطانوی سرکاری اہل کار تمام اہم انتظامی عہدوں پر فائز تھے اور سول سروس

کے اعلیٰ منصب بھی ان کے پاس تھے۔ مصری چاہے جتنی بھی مہارت رکھتا' وہ ایک حد سے آگے ترقی نہیں کر سکتا تھا۔ برطانوی انتظامیہ اور مصریوں کے درمیان وقت کے ساتھ ساتھ خلیج وسیع ہوتی گئی۔ مثلاً' سکولوں میں برطانوی اور مصری سٹاف کے لئے علیحدہ علیحدہ کامن روم ہوتے تھے' اور برطانوی افسروں کا مصریوں کے ساتھ ملنا جلنا ''ناپسندیدہ'' سمجھا جاتا تھا۔ آہستہ آہستہ مصریوں کی طرف حقارت آمیز رویہ رکھنے والی غیر ملکی طاقت کے اقتدار کے اختلاف بے چینی میں شدت آتی گئی۔ ناہموار معاشی ترقی نے اس بے چینی میں مزید اضافہ کیا: صرف ان شعبوں میں خوشحالی آئی' جو برطانیہ اور غیر ملکی سرمایہ کاروں کے لئے سودمند تھے' یعنی زراعت اور دفاع وغیرہ کے شعبے۔ ادھر یورپی صنعتوں سے نبرد آزما مقامی صنعتیں تباہ ہوگئیں۔ حکومتی اور سیاسی اقتدار میں زیادہ شمولیت کے لئے مصریوں کے مطالبے میں شدت آئی' اور 1900ء کی دہائی کی ابتداء میں غیر ملکی قبضے کے خاتمے کے لئے دباؤ بھی بڑھا۔ یہ دباؤ جزوی طور پر بڑھتی ہوئی خوشحالی کے ہمراہ آنے والی تعلیم کے پھیلاؤ کا نتیجہ تھا۔ 1917ء تک بڑے بڑے شہروں کی مردانہ آبادی کا 33 فیصد حصہ خواندہ تھا۔ 1906-7 میں تین سیاسی جماعتوں کی تشکیل ہوئی' یہ تمام برطانوی اختیار سے آزاد مصر کے حصول کی خواہشمند تھیں۔ نیشنل پارٹی' جس کی بنیاد مصطفےٰ کامل نے رکھی تھی' اور آئینی اصلاح پارٹی' جس کے بانی علی یوسف تھے' دونوں پارٹیاں برطانوی اقتدار کی شدید مخالف تھیں۔ تیسری پارٹی' امہ پارٹی' جو کہ سیکولر دانشوروں کی جماعت تھی' بتدریج قومی اصلاح اور اس مقصد کے حصول اور بالآخر برطانیہ سے خود مختاری کے لئے' برطانوی انتظامیہ کے ساتھ تعاون کی وکالت کرتی تھی۔

متعدد واقعات برطانوی انتظامیہ کے خلاف عوامی بے چینی کی عکاسی کرتے ہیں۔ دنشوائی(Dinshawai) کا واقعہ ان میں سے ایک تھا۔ اس واقعے نے شدید قومی جذبے کو مہمیز کیا' یہ واقعہ برطانوی حکومت جبر وتشدد او راس وقت موجود کشمکش کا پتہ دیتا ہے۔ جون 1906ء میں برطانوی فوج کا ایک دستہ زیریں مصر سے اسکندریہ کی طرف جا رہا تھا۔ تانتا (Tanta) کے قریب پڑاؤ کے وقت کچھ سپاہی دنشوائی کے گاؤں کی قریب کبوتروں کا شکار کرنے لگے۔ انگریزوں میں شکار بہت مقبول تھا لیکن مصری کسان اسے ناپسند کرتے تھے' کیونکہ وہ کبوتروں کو اپنے گھریلو جانوروں کا درجہ دیتے تھے۔ سپاہیوں کی نشانہ بازی کے فوراً

بعد' گاؤں والوں کے ساتھ ان کا جھگڑا ہو گیا' اسی اثناء میں ایک سپاہی کی بندوق (اس کے دعوے کے مطابق) اتفاقاً چل گئی' جس سے ایک کسان عورت زخمی ہو گئی۔ کسان سپاہیوں پر پل پڑے' انہیں غیر مسلح کرنے کے بعد' کسانوں نے ان کی خوب پٹائی کی۔ سپاہیوں کا خیال تھا کہ قاعدے کے مطابق' اس اطلاع کے بعد کہ وہ شکار کھیلنا چاہتے ہیں' گاؤں کے سربراہ نے یہ اطلاع گاؤں والوں کو پہنچا دی ہو گی اور اس طرح ان کے شکار میں کی جانے والی مداخلت پہلے سے طے شدہ تھی۔ ایک سپاہی کسی نہ کسی طرح بھاگنے میں کامیاب ہو گیا۔ لیکن گرمی اور سر کے زخم کے اثرات کی وجہ سے نڈھال ہو کر گر گیا' اور مر گیا۔

برطانوی قونصل جنرل' کرومر تک یہ خبر پہنچی' اس واقعہ کی تفصیلات جاننے سے قبل ہی اس نے مقدمہ چلانے کی غرض سے خصوصی فوجی ٹریبونل کا اعلان کر دیا۔ یہ ٹریبونل 1895ء میں قابض فوج کے خلاف بڑھتے ہوئے سنگین جرائم کے مقدموں کے لئے قائم کیا گیا تھا۔ یہ ٹریبونل برطانوی انتظامیہ کے مقرر کردہ برطانوی اور مصری قانونی اہل کاروں پر مشتمل تھا۔ جون 1906ء کے آخر میں اس کا اجلاس ہوا' جس میں اس گاؤں کے 52 مردوں پر مقدمہ چلایا گیا۔ ان میں 31 جرم ثابت نہ ہونے پر رہا کر دیئے گئے' باقی لوگ کسی نہ کسی طرح ملوث پائے گئے۔ چونکہ عدالت نے ان کے جرم کو پہلے سے ہی تسلیم کر لیا تھا' اس لئے اس نے اس کے ساتھ سخت برتاؤ کیا۔ چار کو پھانسی' دو تا حیات قید' اور باقی لوگوں کو مختلف مدت اور 50 کوڑوں کی سزا دی گئی۔ موت اور کوڑوں کی سزا پر دنشوائی کے باہر گاؤں والوں کے سامنے عمل درآمد کیا گیا۔

انگریزوں کے اس وحشی پن پر عام مصری اور قسم امین جیسے برطانوی قبضے کے حامی بھی دہل گئے۔ امین نے لکھا: ''میں جس سے بھی ملا اس کا دل ٹوٹا ہوا اور گلا رندھا ہوا پایا۔ ہر چہرے پر اداسی چھائی ہوئی تھی۔ لگتا تھا کہ پھانسی پانے والوں کی روحیں شہر پر منڈلا رہی ہیں۔'' سلمہ موسیٰ نے لکھا کہ اس واقعے نے قوم پسندانہ جذبات کو بھڑکا کر رکھ دیا ہے' ایسے کہ جیسے ''مصری خواب غفلت سے جاگ اٹھے ہوں۔''

موسیٰ کے مطابق قوم پسندی اور برطانوی قبضے کی علاوہ ایک معاملہ اور بھی تھا جس پر لوگ بہت زیادہ بحث کرتے تھے: وہ تھی ''آزادی نسواں کے لئے قائم امین کی تحریک''۔ موسیٰ کہتا ہے کہ اس وقت وہ اس تحریک پر زیادہ دھیان نہیں دیتا تھا لیکن وہ اپنی دوسری

یادداشتوں میں رائے دیتا ہے کہ 1907ء سے 1912ء تک کے برسوں میں جہاں ''روشنی کی چند کرنیں'' تھیں ان کرنوں میں سے دو واقعات کو وہ عورتوں کی ترقی کی راہ میں سنگ میل قرار دیتا ہے: ہم نے آنسہ نبویہ موسیٰ کی کامیابی دیکھی وہ پہلی نوجوان عورت تھیں جنہوں نے ثانوی سکول کی سند حاصل کی' اگرچہ ڈنلپ نے ان کی راہ میں بہت روڑے اٹکائے'' وزارت تعلیم کے برطانوی مشیر' ڈگلس ڈنلپ نے انہیں امتحان میں بیٹھنے کی اجازت نہیں دی تھی کیونکہ وہ عورت تھیں۔ تاہم' نبویہ موسی ثابت قدم رہیں' اور 1908ء میں وہ امتحان میں شامل ہوئیں اور کامیابی حاصل کی۔ یہ واقعہ کافی ہلچل کا سبب بنا اور اس نے اخباروں میں بھی جگہ پائی۔

موسیٰ کے مطابق روشنی کی دوسری ''کرن'' یہ تھی کہ ''مصر نے پہلی مرتبہ کسی عورت کو اخبارات میں لکھتے دیکھا''۔ یہ تھیں ملک حفنی ناصف (Malak Hafni Nassef) جو بحثیت البدیہ (Bahithat Al-Badiyya) کے قلمی نام سے لبرل سیکولر امہ پارٹی کے اخبار ''الجریدہ'' میں لکھتی تھیں۔ ناصف اخبارات میں لکھنے والی پہلی عورت نہیں تھیں' جیسا کہ ہم اوپر بتا آئے ہیں۔ عورتیں 1890ء کی دہائی سے ہی رسائل کے لئے لکھ رہی تھیں اور ان کی ادارت بھی کر رہی تھیں' اور 1900ء کی دہائی میں عورتوں کے رسائل کی تعداد میں اضافے کے ساتھ ان کی سرگرمیوں میں بھی تیزی آ گئی تھی۔ البتہ ناصف شاید پہلی عورت تھیں جن کے مضامین باقاعدگی کے ساتھ بڑے بڑے اخبارات میں شائع ہوتے تھے۔

جیسے جیسے یہ عورتیں اور ان کے اخبارات اور کارنامے پڑھے لکھے لوگوں کے شعور کا حصہ بن رہے تھے ویسے ہی عورتوں پر اثر انداز ہونے والی دوسری واضح اور نازک تبدیلیاں بھی وقوع پذیر ہو رہی تھیں۔ لباس کی تراش خراش' بالخصوص چادر میں تبدیلیاں نہایت واضح تھیں جو دبیز سے باریک اور ہلکی ہوتی جا رہی تھیں۔ 1910ء یا اس کے قریب قریب مصر میں بے پردگی بڑھنے لگی تھی۔ یہاں تک کہ دوسرے عرب ممالک سے آنے والے سیاح بھی اس پر حیران ہوئے بغیر نہ رہتے تھے۔ 1907ء کے آس پاس موسیٰ کے قبطی گھرانے میں عورتیں پردہ نہیں کرتی تھیں بعض دوسرے ذرائع بتاتے ہیں کہ 1907ء کے آس پاس ہی مسلم عورتیں بھی پردہ ترک کرنے لگی تھیں۔ سکول کی لڑکیوں کی تعداد بڑھ رہی تھی اور لڑکیوں کے لئے سکول واضح طور پر سامنے آ رہے تھے۔ 1913ء میں قاہرہ آنے والا

ایک امریکی سیاح لکھتا ہے کہ لڑکیوں کے لئے قائم کئے جانے والے'نوع بہ نوع' فرانسیسی' انگریزی' اور اطالوی سکولوں کی تعداد پر''متعجب'' نہ ہونا ناممکن ہے۔

درحقیقت' عورتوں کی ادبی' علمی' اور سماجی زندگی نے ایک انتہائی جاندار دور کا آغاز کر دیا تھا۔ اس دور میں ہی تحریک نسواں کی مختلف صورتوں کی نمودار ہوئی۔ اس وقت شائع ہونے والے رسائل' جیسے کہ انیس الجلیس (1908-1898)' فطات الشرق (Fatat Al-Sharq, 1939-1906) الجنس العفاف (1922-1910) (Al-Afaf)' اور فطات النیل (Fatat Al-Nil' 1915-1913) کے ساتھ ساتھ کچھ صورتوں میں' بڑے بڑے اخبارات میں بھی عورتیں لکھتی تھیں۔ انہوں نے عورتوں کی فکری بہتری کے لئے انجمنیں' قائم کیں۔ 1908ء میں قائم ہونے والی سوسائٹی برائے ترقی نسواں ابتدائی انجمنوں میں سے تھی۔ اس نے قدامت پسندانہ اسلامی راہ اختیار کی۔ 1914ء میں قائم ہونے والی' ایک دوسری' ''مصری عورتوں کی فکری انجمن' کی بانیوں میں' 1920ء اور 1930ء کی دہائیوں تک تحریک نسواں کی ممتاز رہنما ہدی شعراوی' اور تحریک نسواں کی دانشور اور مصنف' مائی زیادہ (Mai Zaiyada) شامل تھیں۔ پھر اس میں مزید اضافہ ہوا: مصری عورت کی نشاۃ ثانیہ کی انجمن' مستقبل کی ماؤں کی انجمن (جو 1921ء میں قائم ہوئی)' نئی عورت کی انجمن (جو 1919ء میں قائم ہوئی)۔ بالائی طبقے کی دوسری عورتوں کی مدد سے ہدی شعراوی نے 1908ء میں جمعے کے جمعے جامعۂ مصر میں عورتوں کے لئے لیکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا۔ ہدی شعراوی نے یہ سلسلہ مارگریٹ کلیمنٹ کے ایک سوال کے جواب میں شروع کیا تھا' جو کارنیگی ادارہ کی سرپرستی میں مصر کا دورہ کر رہی تھی۔ اس نے مصر میں عورتوں کے لئے لیکچروں کی دستیابی کے بارے میں سوال کیا تھا۔ شعراوی نے کلیمنٹ کو لیکچر کے لئے مدعو کیا۔ وہ اس سلسلے کی پہلی مقرر تھی۔ اس کے لیکچر کا موضوع ''مشرقی اور مغربی عورتوں کے حالات زندگی'' کا موازنہ اور ''پردے جیسی رسم کے بارے میں اظہار خیال'' تھا۔ بعد میں مصری عورتوں کے ساتھ ساتھ یورپی عورتوں کو بھی لیکچر کیلئے مدعو کیا گیا' ناصف بھی ان میں شامل تھیں۔

بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں عورتوں نے ڈسپنسریاں' نرسری سکول' اور عورتوں کے لئے' اور وقتاً فوقتاً خدمتگار لڑکوں اور مردوں کے لئے' فلاحی انجمنیں قائم کیں۔

بالائی طبقے کی عورتوں کی قائم کردہ اور ان کی سرپرستی میں چلنے والی کچھ انجمنوں نے طبی خدمات کے سلسلے میں بھی نہایت اہم کردار ادا کیا۔ مثلاً 1908ء میں دوشہزادیوں کی تحریک پر قائم ہونے والی مبارت محمد علی(Mubarat Muhammad Ali) نے کلینک، ہسپتال اور ڈسپنسریاں فراہم کیں۔ اس انجمن کو دیہی اور شہری بالائی طبقے کی عورتیں چلاتی تھیں، جو مختلف مذہبی پسِ منظروں کی حامل تھیں۔ یہ عورتیں اپنی سرگرمیوں کے لئے سرمایہ بازاروں، تہواروں، گھڑ دوڑ کے انعاموں، اور سرکاری مال اور ان کے رفقاء سے ملنے والے عطیات سے حاصل کرتی تھیں۔ اس تنظیم کا آغاز ایک چھوٹے سے کلینک سے ہوا تھا، اس نے خوب ترقی کی اور 1961ء تک یہ مصر میں 20 ہسپتال، (جن میں ایک چوتھائی بستروں کے کوئی اخراجات وصول نہیں کے جاتے تھے) اور 18 ڈسپنسریاں اور کلینک قائم کر چکی تھی، مریضوں کے علاج کے ساتھ ساتھ انہیں دوائیاں بھی مفت یا نہایت معمولی رقم کے عوض مہیا کی جاتی ہیں۔ 21 سال کے عرصے میں مبارتی اداروں میں ایک کروڑ تیس لاکھ (13,000,000) سے زیادہ مریضوں کا علاج کیا گیا۔ 1964ء میں اس کے ہسپتالوں کو قومیا لیا گیا۔

اب عورتیں ممتاز مرد سیاستدانوں کی شریک کار، عورتوں کی متوازی سیاسی تنظیموں کی ارکان اور مردوں کی جماعتوں کی سرگرم حامیوں اور سیاسی ہنگاموں اور مظاہروں میں شمولیت کرنے والوں کی حیثیت سے سیاسی منظر پر نظر آنے لگیں۔ 1910ء کی دہائی، اور درحقیقت آنیوالی دہائیاں، سیاسی بے چینی اور برطانوی انتظامیہ کے خلاف ہلچل کے برس تھے۔ اس ہلچل میں بالائی طبقے کی عورتوں، اور عام طبقوں کی عورتوں، دونوں نے حصہ لیا۔ پہلی جنگ عظیم کے اختتام پر، جب برطانوی انتظامیہ نے مصر کی بڑی سیاسی پارٹی کے رہنما سعد زغلول کو، پارٹی کے دوسرے دو ممتاز اراکین سمیت، دیس نکالا دیا تو ملک بھر میں ہنگامے، ہڑتالیں، اور برطانوی انتظامیہ کے خلاف تشدد شروع ہو گیا۔ اس میں تمام طبقوں کی عورتیں ہر سطح پر کھلے عام شریک تھیں۔ کسان عورتیں بھی مردوں کی طرح سرگرم تھیں۔ وہ ریلوے لائینوں کو اکھاڑنے، ٹیلیگراف کی لائنوں کو کاٹنے، اور پورے ملک میں ہونے والی لوٹ مار اور آتش زنی کے واقعات میں شامل تھیں۔ یہاں تک کہ سکول کی لڑکیوں نے بھی مظاہرہ کیا اور وزیراعظم کو اجتماعی ٹیلیگرام بھیجے۔ بتایا جاتا ہے کہ وہ لڑکوں کی نسبت تشدد میں بہت آگے تھیں، کچھ انگریز خواتین اساتذہ کو، اپنی باغی شاگردوں کے ہاتھوں ''انتہائی ناخوشگوار وقت''

گزارنے پر مجبور ہونا پڑا۔ جب 15 مارچ 1919ء کو ایمابا میں قفر الشوَم (Kafr el Shawm) میں اور فیوم (Fayyum) میں بغاوت پر قابو پانے کے لئے برطانوی سپاہیوں نے گولی چلائی تو مرنے والوں میں مردوں کے ساتھ ساتھ عورتیں بھی شامل تھیں۔ اس کے بعد کئی صوبوں اور قاہرہ میں مزید عورتیں ہلاک ہوئیں۔

جلا وطن رہنما سعد زغلول کی بیوی صفیہ زاغلول نے اپنے گھر جمع ہوجانے والے مجمعے سے خطاب کیا۔ یہ لوگ سعد کی گرفتاری کے بعد وہاں اکٹھے ہو گئے تھے۔ 15 مارچ کو جلا وطن رہنماؤں اور ''وفد'' (تب سے ہی زغلول کی سیاسی جماعت کو اس نام سے پکارا جانے لگا تھا) کے ارکان کی بیوی اور عزیز و اقرباء لائحہ عمل طے کرنے کے لئے ہدیٰ شعراوی کے گھر جمع ہوئے، جس کا شوہر علی شعراوی ''وفد'' کے بانی ارکان میں سے تھا۔ جتنی عورتوں کو اطلاع دی جاسکتی تھی اتنی عورتوں کو جمع کر کے انہوں نے اگلے دن ایک احتجاجی مارچ کیا۔ اسکندریہ، فیوم اور دوسری جگہوں سے قریب قریب 350 عورتیں مظاہرے میں شریک ہوئیں۔ بالائی طبقے کی عورتوں کے اس خفیہ گروپ کے ظہور نے صورتِ حال میں ایک نئے سیاسی عنصر کا اضافہ کیا۔ لندن ٹائمز کے ایک نامہ نگار کے بیان کے مطابق ''عورتیں بڑے بڑے گروہوں کی صورت میں گلیوں میں امڈ آتی تھیں معزز طبقات کی عورتیں باپردہ اور اپنے ڈھیلے ڈھالے سیاہ چوغوں میں لپٹی ہوتیں، جبکہ اس تحریک کے زیرِ اثر آ جانے والی شہر کے زیریں کوارٹروں کی بیسوائیں بے پردہ اور غیر محتاط لباس پہن کر تفریحاً شریک ہوتیں۔''

اسی سال بعد میں جب ہنگاموں کی تفتیش کے لئے ملز کمیشن کا تقرر ہوا اور وہ مصر پہنچا تو ایک مرتبہ پھر ہنگامے شروع ہو گئے۔ اس مرتبہ بھی عورتیں اس میں شریک تھیں۔ ٹائمز کے نامہ نگار نے لکھا کہ عورتوں کا ''پسندیدہ طریقہ'' یہ تھا کہ وہ ٹرام کاروں پر قبضہ جمالیتیں، اور سارے شہر سے ''ملز مردہ باد!'' کے نعرے لگاتی اور کاغذ کے پرچم لہراتی گزرتیں۔ بالائی طبقے کی عورتوں نے گلیوں بازاروں میں مارچ کیا اور برطانوی حکام کو قرار دادیں پیش کیں۔ جب 1919ء میں سیاسی جماعت ''وفد'' کی عورتوں کی شاخ قائم ہوئی تو وفدی عورتوں کی مرکزی کمیٹی نے ہدیٰ شعراوی کو صدر منتخب کیا۔

اس صدی کی ابتدائی تین دہائیوں میں تحریک نسواں سیاسی اور تنظیمی طور پر نمایاں ہو کر سامنے آئی۔ تحریک نسواں کے بنیادی مباحث ان دہائیوں میں ہی ابھرے۔ پہلا پیچیدہ

اور سنجیدہ حامئی نسواں تجزیہ بھی ان ہی برسوں میں انتہائی بلیغ انداز میں ملک حفنی ناصف کی کتاب میں متشکل ہوا۔ تحریک نسواں کے مباحث کے اندر اہم تنازعات بھی ابھرے۔ تحریک نسواں کے دو مخالف دھاروں میں سے ایک دھارا مصر اور عرب مشرق وسطٰی میں تحریک نسواں کی غالب آواز بن گیا' اور دوسرا صدی کی آخری دہائیوں تک ایک متبادل' جزوی آواز کی حیثیت سے زندہ رہا۔ اسے بالعموم تحریک نسواں کی آواز کے طور پر شناخت بھی نہیں کیا گیا۔ تحریک نسواں کی غالب آواز خود کو عام طور پر محتاط طریقے سے معاشرے کے مغربی اور سیکولر رجحانات' خاص طور پر بالائی متوسط' درمیانے متوسط طبقات رجحانات سے وابستہ کرتی تھی اس نے ایک ایسی تحریک نسواں کو فروغ دیا جو معاشرے کو مغربی طرز کی ترقی سے ہمکنار کرنا چاہتی تھی۔ لیکن متبادل آواز مغربی طور طریقوں کی بارے میں محتاط اور بالآخر ان کی مخالفت پر اتر آئی۔ یہ آواز مقامی' علاقائی اور اسلامی مباحث کے اندر رہتے ہوئے' خاص طور پر عمومی سماجی' ثقافتی اور مذہبی تجدید کی اصطلاحات میں نسوانی داخلیت اور اس کے اثبات کو تشکیل دینے کے لئے ایک نئی راہ کی متلاشی تھی۔ یہ تجدید صرف عورتوں کے لئے نہیں' پورے معاشرے کے لئے حیات بخش سمجھی جاتی تھی' لہٰذا' عورتوں کے حقوق اس اصلاح کا بنیادی منشا اور واحد مقصود نہیں تھے بلکہ بہت سے مقاصد میں سے ایک تھے۔ یہ متخالف آوازیں' جو 1900ء کی دہائی کے شروع میں ابتدائی مرحلے میں تھیں' بالترتیب شعراوی اور ناصف میں مربوط اظہار پاتی ہیں۔ ناصف کی بے وقت موت' اور ہدیٰ شعراوی کی تنظیمی اور سیاسی کامیابی مغرب نواز آواز کی کامیابی کی بڑی وجہ تھی۔ اس کی مصری حامئی نسواں یونین' ان ابتدائی برسوں میں عرب تناظر میں تحریک نسواں کی بلا شرکت غیرے اور مقبول آواز کی حیثیت اختیار کر گئی تھی۔

بیسویں صدی میں لکھا جانے والا جو تحریری مواد ستیاب ہے۔ اشاعت شدہ اور غیر اشاعت شدہ دستاویزات اور نسخے' زبانیں تاریخیں' اور وغیرہ وغیرہ...... ان پر جب کچھ بنیادی تحقیق ہو جائے تب ہی مصری اور دوسرے عرب معاشروں کے اندر عورتوں سے متعلق مباحث کی تاریخ لکھنا ممکن ہوگا اور اسی وقت عورتوں کے مختلف طبقات پر معاشی' سماجی' اور سیاسی تبدیلیوں کے اثرات اور ان کے ذریعے ان معاشروں کو متشکل کرنے والی قوتوں کی نوعیت کا صحیح اندازہ لگانا ممکن ہوگا جن میں ان مباحث کی جڑیں پیوست ہیں۔ یہاں میں

محض چند بڑے بڑے رجحانات اور مزید تحقیق کے قابل معاملات کے ذکر پر اکتفا کروں گی۔

جیسا کہ دوسرے ابواب میں سماجی تبدیلی کی ہمہ گیریت اور بیسویں صدی میں عورتوں سے متعلق مباحث کے ارتقاء کا تجزیہ کرتے ہوئے مصر کو توجہ کا مرکز بنایا گیا ہے' اسی طرح' یہاں بھی مصر ہی توجہ کا مرکز ہے' جسے بجا طور پر اس عہد کے مشرق وسطیٰ میں ہونے والی تبدیلیوں کا آئینہ یا نقیب قرار دیا جاتا ہے۔ پھر بھی' ہر ملک اپنی مثال آپ ہے' اور اس کی مخصوص ساخت ہی مخصوص مقامی تبدیلیوں کو تشکیل دیتی اور متعین کرتی ہے۔ مصر میں ہونے والی تبدیلیوں کو جو چیزیں بیسویں صدی کے مشرق وسطیٰ کے دوسرے عرب ممالک میں ہونے والی تبدیلیوں سے متمیز کرتی ہیں' ان میں سے دو کے بارے میں رائے دی جانی چاہیے۔ اگرچہ فکری اور سماجی لحاظ سے مصر ہی عورتوں کے مسائل کے ضمن میں رہنما کا کردار ادا کرتا رہا' لیکن عائلی قانون کے شعبے میں قانونی اصلاحات کی تدوین' اور بالخصوص کثیر الزوجیت اور طلاق کے مردانہ حق کو محدود کرنے کی جدوجہد کامیابی سے قطعاً ہمکنار نہ ہوئی۔ اسکے برعکس' دوسرے عرب ممالک' خاص طور پر تیونس' شام' اور عراق' نے کثیر الزوجیت اور یکطرفہ طلاق کو دشوار بنانے کے لئے اقدامات کئے۔ عرب ممالک میں سے صرف تیونس نے کثیر الزوجیت پر مکمل پابندی عائد کی۔ مصر میں ان معاملات میں اصلاحات کی تدوین 1927ء میں ہوئی' جب کابینہ نے کثیر الزوجیت اور طلاق کے مردانہ حق پر پابندی لگانے کے لئے ایک مسودہ قانون (جو بیشتر محمد عبدہ کے خیالات پر مبنی تھا) کی منظوری دی۔ بعد میں شاہ فواد نے اس کی توثیق کرنے سے انکار کر دیا۔ دوسری اہم چیز' جس میں مصر اور دوسرے عرب ممالک میں اختلاف تھا' وہ مذہبی رسوم سے نہیں' ثقافتی رسم و رواج' بالخصوص عورتوں کے ختنے (Clitoridectomy) سے متعلق تھی۔ مصر کے کچھ طبقوں میں اس رسم پر عمل ہوتا تھا' ویسے مجموعی طور پر یہ رسم عرب ممالک میں' مصر' سوڈان اور کچھ عرب علاقوں تک محدود تھی۔ یہ اسلامی رسم نہیں' اور' مثال کے طور پر' یہ مصر میں مسلمانوں کے ساتھ ساتھ عیسائیوں میں بھی مروج تھی۔

ہدیٰ شعراوی کی رہنمائی میں چلنے والی تحریک نسواں کی تنظیمی اور سیاسی کامیابی اور مصری حامئی نسواں یونین کی ارکان نے عورتوں کے ضمن میں کچھ اہم کامیابیاں حاصل

کیں۔ ایک ذریعے کے مطابق' عورتوں کو حق رائے دہی دینے کے بارے میں ''وفد'' (پارٹی) کی نارضامندی سے تحریک پا کر 16' مارچ 1923ء کو ای۔ ایف۔ یو (E.F.U) قائم کی گئی۔ ''وفد'' نے 1923ء میں برطانیہ سے ''خود مختار'' مصر حاصل کیا تھا۔ حالانکہ برطانیہ نے چند معاملات میں اپنا مطلق اختیار برقرار رکھا تھا' ان میں قومی دفاع اور غیر ملکی مفادات کا تحفظ شامل تھے۔ اپریل 1923ء میں نافذ ہونے والے آئین میں حق رائے دہی مردوں تک محدود تھا' اور شعراوی نے عورتوں کے لئے حق رائے دہی کے حصول کے لئے ای۔ایف۔یو کی بنیاد رکھی۔

ای۔ایف۔یو کے قیام کا محرک ''وفد'' کی سست روی تھی' یا' جیسا کہ ایک ذریعے کی رائے ہے' کہ اس کا محرک روم میں ہونے والی انٹرنیشنل ویمن الائنس میں مصری عورتوں کو شرکت کی دعوت تھی۔ بہرحال' ای۔ایف۔یو کے وفد نے مئی 1923ء میں روم میں منعقد ہونے والی اس کانفرنس میں شرکت کی۔ یہ وفد شعراوی' اس کی رفیق خاص سائزہ نبراوی اور نیو یہ موسیٰ (جس نے لڑکر سیکنڈری سکول کے امتحان میں بیٹھنے کا حق حاصل کیا تھا) پر مشتمل تھا۔ اس دورے سے واپسی پر شعراوی اور نبراوی نے قاہرہ میں ٹرین سے قدم نیچے رکھتے ہی' آزادی کی علامت کے طور پر اپنی چادریں اتار پھینکیں۔ شعراوی نے تو شاید اس طرح اپنی بچپن کی خواہش پوری کی۔ وہ بالائی طبقے کی فرد تھی اور بچپن سے ہی فرانسیسی کتب کے مطالعے میں اس کی رہنمائی اس کی دوست اور سرپرست' ایک عورت' یوجینی کرتی رہی تھی۔ لی برون ایک مصری' رشدی پاشا کی بیوی تھی۔ اس نے شعراوی کے ذہن میں یہ عام یورپی عقیدہ بٹھادیا تھا کہ ''پردہ (مصری عورتوں کی) کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہے۔'' ظاہر ہے تب سے ہی اس نے ایک نہ ایک دن اس سے نجات حاصل کرنے کی ٹھان لی ہوگی۔

ای۔ایف۔یو نے اپنے مقاصد حاصل کرنے کے لئے ایک آئین تیار کیا اور بورڈ آف ڈائریکٹرز اور ایگزیکٹو کمیٹی کا انتخاب کیا: مصری عورتوں کی ''فکری اور اخلاقی'' حالت کی بہتری' اور انہیں سیاسی' سماجی اور قانونی برابری حاصل کرنے کے قابل بنانے کے لئے ان کے مخصوص مقاصد یہ تھے: ہر سطح کی تعلیم تک عورتوں کی رسائی' شادی کے قوانین بالخصوص کثیر الزوجیت اور طلاق سے متعلق قوانین کی اصلاح' اور لڑکیوں کی شادی کے لئے کم سے کم سولہ سال عمر کی پابندی۔ ابتدائی طور پر اور بعد میں کچھ وقت تک' ای۔ایف۔یو

کے لئے سرمایہ انتہائی دولت مند خاتون شعراوی نے مہیا کیا۔ 1920ء کی دہائی کے آخر تک یونین کی رکنیت تقریباً 250 تک بڑھ گئی تھی۔ 1923ء میں' ایف۔یو کی استدعا کے جواب میں پارلیمنٹ نے یہ قانون منظور کر لیا کہ شادی کی کم سے کم عمر لڑکیوں کے لئے سولہ اور لڑکوں کے لئے اٹھارہ سال ہو گی۔ تاہم' اس کے بعد' شادی کے قوانین میں بہتری کے لئے کوئی پیش رفت نہ ہوئی۔

ہاں' تعلیم شعبے میں عورتوں نے بہت کامیاں حاصل کیں۔ 1923ء کے مصری آئین میں تعلیم کو ترجیح دینے کا اعلان کیا گیا تھا۔ 1925ء میں حکومت نے لڑکوں اور لڑکیوں دونوں کے لئے پرائمری تعلیم کو لازمی قرار دے دیا۔ (اگرچہ حکومت کے پاس اس اعلان پر عمل درآمد کے لئے وسائل نہیں تھے' پھر بھی اس معاملے میں اہم پیش رفت ضرورت ہوئی' اور اسکے بعد اس اصول سے کبھی روگردانی نہیں کی گئی)۔حکومت نے لڑکیوں کے لئے ایک سیکنڈری سکول بھی کھولا۔ 1920ء کی دہائی کے آخر میں عورتوں کو پہلی مرتبہ یونیورسٹی میں داخلہ دیا گیا۔ اس کے لئے ہدی شعراوی اور ای۔ایف۔یو نے سعی کی' اور یہ کام خاموشی اور بغیر کسی ہنگامے کے لطفی السید کی ریکٹرشپ میں انجام پایا' جو مائی زیادہ کا رفیق اور رسالے ''الجریدہ'' کا مدیر تھا۔ اسی نے ناصف کی کتاب شائع کی تھی۔ جب طالبِ علم لڑکیوں کا پہلا جتھا سرکاری سیکنڈری سکول سے فارغ التحصیل ہوا تو السید نے فواد یونیورسٹی (جو بعد ازاں یونیورسٹی کے نام سے موسوم ہوئی) میں ان کے داخلے کا بندوبست کیا۔ 1933ء میں' پہلی مصری عورتوں نے یونیورسٹی کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مصری یونیورسٹی سے ڈگریاں حاصل کیں۔ وہ یونیورسٹی کی تعلیم حاصل کرنے والی ملک کی پہلی عورتیں نہیں تھیں' کیونکہ چند عورتیں پہلے ہی انگلینڈ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں سے ڈگریاں حاصل کی چکی تھیں۔

ای۔ایف۔یو نے خود 1920ء کی دہائی میں جوان عورتوں کو وظائف پر یورپ بھیجنا شروع کیا۔ یہ لڑکیوں کے لئے ایک پرائمری سکول چلاتی تھی' جس کے لئے طالبات معمولی فیس یا کوئی فیس ادا نہیں کرتی تھیں۔ اس نے بیواؤں کی مدد کے لئے ایک پروگرام شروع کیا تھا جس سے انہیں ماہانہ عارضی امداد' بچوں کی تعلیم اور ان کے علاج کے لئے امداد بھی ملتی تھی۔ یہ یونین عورتوں اور بچوں کے لئے ایک ڈسپنسری' اور معاشی طور پر بے سہارا لڑکیوں کے لئے پیشہ ورانہ تربیت کی ایک ورکشاپ بھی چلاتی تھی' جس میں انہیں سلائی اور

قالین بانی کا کام سکھایا جاتا تھا۔ 1928ء تک اس ڈسپنسری میں آنتوں کی بیماریوں اور آنکھوں کی بیماریوں کے 19 ہزار مریضوں، اور نسوانی امراض اور حاملہ عورتوں کا علاج کیا گیا۔ یہ ادارے شعراوی اور تنظیم کی دوسری ارکان کی امداد اور رضا کارانہ مدد سے چلتے تھے۔

مغربی حامیان نسواں کے ساتھ روابط شعراوی کی قوت کا سبب تھے، اور ای۔ایف۔یو ابتدائے قیام سے ہی عورتوں کے بین الاقوامی اجتماعوں میں اپنے وفد باقاعدگی سے بھیجا کرتی تھی۔ اس طرح حاصل ہونے والی تنظیمی تربیت اور مہارت آگے چل کر عرب تحریک نسواں کے فروغ میں کام آئی۔ 1930ء کی دہائی میں، جب فلسطین میں حالات دگرگوں ہوئے تو شعراوی نے عرب عورتوں کو ایک ''مشرقی'' حامئی نسواں کانفرنس میں فلسطین کے دفاع کے لئے اکٹھا کیا۔ کانفرنس کا انعقاد 15، اکتوبر 1938ء کو قاہرہ میں ہوا، اور اس میں سات عرب ملکوں کے وفد شریک ہوئے۔ انہوں نے فلسطین کی حمایت میں قرار دادیں منظور کیں، اور عملی طور پر فلسطینیوں کے لئے فنڈ جمع کرنے کا کام کیا۔ 1944ء میں ایک دوسری عرب عورتوں کی کانفرنس میں عرب حامئی نسواں یونین (Arab Feminist Union) کا قیام عمل میں آیا، اور شعراوی کو اس کا صدر منتخب کیا گیا۔ 1947ء میں اس کی وفات پر، لبنان کی ابتہاج قدوس اس کی جگہ صدر مقرر ہوئی۔

شعراوی کی تحریک نسواں سیاسی طور پر قوم پسندانہ تھی، یہ برطانوی قبضے کی اسی طرح مخالف تھی جس طرح اس کے اپنے طبقے اور بالائی متوسط طبقے کے لبرل دانشور اس کے مخالفت تھے۔ وہ عام طبقوں میں جڑیں رکھنے والے دوسرے گروپوں اور پارٹیوں کی طرح برطانوی انتظامیہ اور ہر مغربی شے کی شدید مخالفت کے بجائے برطانوی قبضے کے مخالف تھے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ برطانوی اقتدار سے مکمل سیاسی نجات کے لئے درجہ دار اصلاحات اور مغربی سیاسی اداروں اور ریاست کی سیکولر تفہیم اپنانے کی حمایت کی جائے۔ ثقافتی طور پر اور اس کے تصور تحریک نسواں کے پیشِ نظر اور مغربی عورتوں اور مغربی تحریک نسواں کے ساتھ اس کے روابط کی وجہ سے اس کے تناظر کی تشکیل میں مغربی وابستگی اور مغربی نقطۂ نظر اور اس کا یہ عزم شامل تھے کہ مغربی طور پر طریقے مقامی طور طریقوں کی نسبت زیادہ ترقی یافتہ اور زیادہ ''مہذب'' ہیں۔ اس کے تصور تحریک نسواں کا اس حقیقت سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے پردہ اتار پھینکنے کے عمل کو ایک نہایت اہم عمل کے طور پر انجام دیا، اگرچہ

جس وقت اس نے پردہ ختم کیا' اس وقت اس کے طبقے کی عورتوں میں پردے کی رسم انتہائی تیزی سے ختم ہو رہی تھی۔

ناصف کے برعکس' جس نے فصاحت کے ساتھ عربی میں لکھا' شعراوی کو عربی زبان پر اتنا عبور حاصل نہیں تھا کہ وہ اپنی یادداشتوں کو خود رقم کرتی: وہ اپنی یادداشتیں سیکرٹری کو لکھایا کرتی تھی۔ اس لحاظ سے' عربی کی کائنات میں وہ ایک جلا وطن اور اجنبی تھی۔ یورپ کے بارے میں مقامی لوگوں کے مقابلے میں' شعراوی کا نقطۂ نظر اس حقیقت سے عیاں ہو جاتا ہے کہ اپنی ذات پر مغرب کے اثر کو وہ اپنی زندگی کے تشکیلی دور کے نازک مرحلے پر عامتہ الناس میں واضح طور پر سامنے لاتی ہے۔ وہ فرانسیسی کتابوں (شاید ناول) کے اپنے مطالعے اور فرانسیسی تعلیم یافتہ جوان عورتوں سے اپنی رفاقت کو ایک اہم مرحلے پر فکری نشو ونما کے سرچشمے کی حیثیت سے پیش کرتی ہے۔ یہ مرحلہ وہ تھا جب اس نے مجبوری کی شادی سے خود کو نجات دلائی' اور خود کو موسیقی' کتابوں' اور دوستوں' اور اپنی ''تخلیق'' کے لئے وقف کر دیا۔ اسی طرح' وہ پردے اور عورتوں کی حیثیت سے متعلق یوجینی لی بروں کی بحث سے استفادے کو تسلیم کرنے میں محتاط ہے کہ اس کے خیالات صاف تسلیم کرتی ہے۔ اس کے بیان سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اس کا انتہائی جرأت مندانہ اور حاکمانہ اقدام......شوہر اور خاندان کی مقابلے میں ترک شادی کا اقدام...... اس وقت وقوع پذیر ہوا جب وہ صرف 13 برس کی تھی اور مغربی خیالات کا اس پر بہت کم اثر ہوا تھا۔ اس لئے یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ مغربی خیالات کے اثر سے پہلے ہی اس کے پس منظر میں ایسے سرچشمے موجود تھے جنہوں نے اس میں خود مختاری کے حق کا احساس اور اس حق کا احساس بھی پیدا کیا کہ بڑوں کے مقابلے میں اس چیز پر عمل کرنا چاہیے جسے وہ خود اخلاقی طور پر درست سمجھتی ہے۔ پھر یہ کہ یہ مغربی فکر کا اثر نہیں' جس پر شعرواوی نے زور دیا' اور یہ چیز نہ صرف اس کے اصل حالات زندگی بلکہ اس کی اپنی نظر میں اور اس کے مخاطب قارئین کی نظر میں مغرب کے اثر کی قدر و قیمت کو بھی سامنے لاتی ہے۔ یہ مخاطب قارئین اس کے اپنے طبقے اور بالائی متوسط طبقے سے متعلق تھے' جن کے لئے مغربی طور طریق کو ایک خاص حد تک اختیار کرنا' زیادہ ''مہذب'' طور طریقوں کو اختیار کرنے کے برابر تھا۔

شعراوی جہاں مغرب مائل تحریک نسواں کی علمبردار تھی' وہاں ملک حفنی ناصف

1900ء اور 1910ء کی دہائیوں میں پہلے ہی ایک ایسی تحریک نسواں کو تشکیل دے رہی تھی جو خود کو مغربیت سے وابستہ نہیں کرتی تھی۔ ناصف بے پردگی کے خلاف تھی' اور اس بارے میں اس کے خیالات حریک نسواں اور ثقافت سے متعلق اس کے اور شعراوی کے تناظرات کے مابین اختلافات کو ظاہر کرتے ہیں' اور اس کے ساتھ ساتھ ناصف کے خیالات اس کی فکر کی تیز طبعی اور مردانہ بالدستی کی ایسی نئی نئی انواع سے متعلق اس کی تفہیم کی درستگی کا اظہار بھی ہیں' جو پردے کے بارے میں معاصر مردانہ مباحث میں اور ان مباحث کے ذریعے منضبط ہو رہی تھیں۔

امین کی کتاب کی اشاعت کے قریب قریب دس برس کے اندر ناصف (1886-1918) نے پردے کے موضوع کو سنبھال لیا۔ اس بات کی تحریک اسے عبدالحمید حمدی کے سلسلۂ مضامین سے ملی' جو امین کی طرح پردے کی موقوفی کی وکالت کرتا تھا۔ عورتوں کے بارے میں مصنف کی توجہ پر اس کا شکریہ ادا کرنے کے بعد' ناصف نے وضاحت کی کہ وہ اپنی رائے کا اظہار ضروری سمجھتی ہے' کیونکہ اس مسئلے نے ''قلم کی جنگ'' چھیڑ رکھی ہے۔ وہ پردے کی مخالفت کرتی تھی' لیکن عام قدامت پسندانہ وجوہات کی بنا پر نہیں: نہ تو وہ یہ یقین رکھتی تھی کہ مذہب نے عورتوں کو اس معاملے میں کوئی خاص حکم دیا ہے' نہ یہ کہ باپردہ عورتیں بے پردہ عورتوں کی نسبت زیادہ نیک ہیں' کیونکہ اصل نیکی کا تعین پردے کی موجودگی یا عدم موجودگی سے نہیں ہوتا۔ پردے کے بارے میں مردوں نے اپنے خیالات کی بنیاد اپنی ''تحقیق اور تصور'' پر رکھی' جبکہ اس کے خیالات اس کے ''مشاہدے اور تجربے اور متنوع عورتوں کے تجربات کے تذکروں'' پر مبنی تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ اول تو عورتیں پردے کی عادی ہیں اور یکدم پردے کی موقوفی کا حکم نہیں دیا جانا چاہیے۔ مزید برآں' وہ استفسار کرتی ہے' ''تم اہلِ قلم لوگ کس طرح ہمیں پردہ ترک کرنے کا حکم دیتے ہو' جبکہ ہم میں سے کوئی عورت گلی میں سے گزرتی ہے تو اسے بدزبانی کا نشانہ بنایا جاتا ہے' کوئی اس پر فاسقانہ نظریں ڈالتا ہے' اور کوئی اپنے سفلہ پن کے سبب اس پر بہتان لگاتا ہے' تا آنکہ اس کا ماتھا شرم سے عرق آلود ہو جاتا ہے''۔

''ایسے مردوں کے ہوتے ہوئے جیسے کہ آج موجود ہیں' جن کی بدزبانی اور بے شرمی سے عورت کو محفوظ رہنا چاہیے' اور ایسی عورتوں کے ہوتے ہوئے جیسی کہ آج موجود

ہیں، جن کی سمجھ بوجھ بچوں جیسی ہے، عورتوں کے لئے پردے کی موقوفی اور مردوں کے ساتھ میل جول ایک ایسی جدت طرازی ہوگی جو برائی کا سبب ہی بنے گی۔''

ناصف لکھتی ہے کہ شاید حمدی اور دوسروں کی وکالت کی وجہ سے، کچھ مبہم جو عورتیں پہلے ہی یورپی لباس میں ملبوس گلیوں میں ایک دوسرے کو جدت پسند ہونے پر مبارکباد دیتی پھر رہی ہیں۔ تاہم ان میں سے بیشتر بے پردہ عورتیں بالائی طبقے کی فیشن زدہ عورتیں ہیں۔ ان کا محرک آزادی کی خواہش یا اس بات کا قائل ہونا نہیں کہ پردہ حصول علم میں رکاوٹ ہے۔ اگر حقیقتاً ان کی یہ وجوہ ہوتیں، تب تو بغیر کسی استثنا کے ان کا یہ مطالبہ منظور کر لینا ایک فرض کی ادائیگی ہوتا۔ لیکن مصری عورتیں بے حد ''جاہل'' اور مرد ایسے ''بدطینت'' ہیں کہ موجودہ حالات میں پردے کی موقوفی اور مردوں عورتوں کا میل جول ایک برا تصور ہے۔

اگرچہ مغربی خیالات کو اپنانا بذات خود نہ اچھا تھا نہ برا (لیکن) مغربی خیالات کو اپنے مخصوص حالات میں ان کی مناسبت کے حوالے کے بغیر بلا امتیاز اختیار کرنا دانشمندانہ نہیں تھا۔ لہٰذا، جو بات ضروری تھی وہ یہ تھی کہ دانشور پردے پر مناظرہ نہ کریں بلکہ اس کے بقول ''تم (مرد) عورتوں کو صحیح تعلیم دو اور ان کی صحیح تربیت کرو اور اپنی صحیح تربیت کرو اور اپنے اخلاقی کردار میں بہتری پیدا کرو، تاکہ قوم مجموعی طور پر تعلیم یافتہ اور تہذیب یافتہ ہو جائے۔ پھر یہ عورت پر چھوڑ دو کہ وہ خود فیصلہ کرے کہ اس کے لئے اور قوم کے لئے کیا چیز زیادہ فائدہ بخش ہے۔''

ناصف کے الفاظ محتاط غور و فکر کا نتیجہ ہیں، اور اس کے اٹھائے ہوئے نکات نامناسب یا معمولی نہیں، بلکہ وہ ایک مضبوط استدلال کی بنیاد ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ معاصر مردانہ تحریروں میں موجود عورت دشمنی اور پردے سے متعلق بحث کے ذریعے متشکل ہونے والی مردانہ بالادستی کی سیاست سے باخبر تھی، اس لئے وہ مردانہ تکبر (عورتوں کو ہدایت دینے کے ضمن میں کہ وہ کیا کریں) کا جائزہ لیتی اور اسے مسترد کرتی ہے، اور مغربی رسم و رواج کو اختیار کرنے کے معاملے میں ایک تنقیدی اور امتیازانہ نظر کو سامنے لاتی ہے۔ امین کی تحریر کے بالکل برعکس، جس میں عورت اپنے جاہلانہ، گھٹیا، اور کام چور کردار کی وجہ سے مصری مرد کو پسماندہ رکھنے کی ذمہ داری ہے، ناصف کی تحریر مردوں کو نکما اور کمینہ، اور اپنے سفلہ پن کی وجہ سے عورتوں پر بہتان تراشی کرنے والا قرار دیتی ہے۔ عورتوں کی جہالت معصوم ہے، یہ بچوں

کی جہالت ہے۔ یہ مرد کا اخلاقی کردار ہے جسے سدھارنے کی ضرورت ہے۔ انہیں عورتوں کو ہدایت دینے کی ضرورت نہیں کہ انہیں پردہ کرنا چاہیئے بلکہ انہیں تعلیم حاصل کرنے کے قابل بنانے اور یہ اجازت دینے کی ضرورت ہے کہ وہ اپنی راہ خود طے کریں۔ وہ مردوں کو یہ ذمہ داری تفویض کرتی ہے۔

پردے کے بارے میں اور اس پر مرد مصنفّین کی تنقید کے بارے میں ناصف کے خیالات، جو کہ اس کے ایک مضمون میں مختصراً بیان ہوئے ہیں، نوجوان حامئی نسواں مائی زیادہ کے نام ایک کھلے خط میں توضیح پاتے ہیں۔ اس خط و کتابت کا آغاز زیادہ نے کیا تھا۔ یہ خط وکتابت ''الجریدہ'' کے کئی شماروں میں شائع ہوئی۔ زیادہ نے جوان عورتوں کو یہ اصلاح دینے کے لئے ناصف کو مدعو کیا تھا کہ وہ اپنی حالت بہتر کیسے بنائیں۔ ناصف نے جواب میں کہا کہ تمام لوگ اس وقت ''عورت کی ترقی، اور اچھی بیوی اور ماں بننے کے لئے اس کی تربیت کی ضرورت کا مطالبہ'' تو کرتے ہیں، لیکن اس بارے میں ہر فرد اپنے ہی خیالات رکھتا ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ ''پردہ ہی تمام پسماندگی اور جہالت کی جڑ ہے اور اسی لئے یہ ضروری ہے کہ مصری عورتیں فوراً پردہ ترک کر دیں، یہاں وہ اس اصول کو بھول جاتے ہیں کہ ایک تاریک اور مانوس صورتِ حال سے نامعلوم صورت حال میں جاتے وقت مناسب غور وفکر ضروری ہے، ایک ایسی صورتِ حال جو حیران کن طور پر پر کشش اور آنکھوں کو خیرہ کر دینے والی ہو''۔ ناصف کہتی ہے، ایک دوسرا گروپ یہ رائے رکھتا ہے کہ پردہ ناگزیر ہے اور تعلیم عورتوں کو خراب کر دے گی۔ ''ہمیں کونسا راستہ چننا چاہیئے، کونسے گروپ کے پیچھے چلنا چاہیے؟ ہم عورتوں کی اکثریت مرد کی ناانصافی کے جبر کا شکار ہے، جو اپنے جبر وتسلط کے سبب ہمیں اتنا نااہل بنا دیتا ہے کہ آج ہم اپنے بارے میں میں بھی کوئی رائے رکھنے کے قابل نہیں۔ اگر وہ ہمیں پردے کا حکم دیتا ہے، ہم پردہ کرتی ہیں، اور اگر اب وہ ہم سے پردہ ترک کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، ہم پردہ ترک کر دیتی ہیں، اور اگر اس کی خواہش ہو کہ ہم تعلیم حاصل کریں، ہم تعلیم یافتہ ہو جاتی ہیں۔ وہ ہم سے جو کچھ بھی چاہتا ہے، یا ہماری طرف سے جو کچھ بھی چاہتا ہے، کیا وہ اس میں نیک نیت ہے یا ہمارا برا چاہتا ہے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ ماضی میں ہمارے حقوق دلانے میں اس نے ہم پر بہت ستم ڈھائے ہیں، اور بلاشک وہ آج بھی ہمارے حقوق دلانے میں ہمارے ساتھ زیادتیاں کر رہا ہے''۔ اسکا کہنا

ہے کہ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ عورتوں کے بارے میں لکھنے والے تمام مرد زیرک مصلح ہیں۔ ان کے لفظوں کو احتیاط سے پرکھنا ضروری ہے اور ہمیں مرد سے ہوشیار رہنے کی ضرورت ہے، چاہے وہ ہمیں جابر بن کر آزادی دلا رہا ہو یا جیسے کہ اس نے ہمیں غلام بنائے رکھا۔ ہم اسکے جبر و تسلط سے تنگ آ چکے ہیں۔"

ناصف (سنیہ ٹیچر ٹریننگ کالج کی تعلیم یافتہ اور اپنی شادی سے قبل بطور ٹیچر کام کرتی تھی) تحریک نسواں سے متعلق جن میں موضوعات کی ترجیح دیتی تھی، ان میں تعلیم اور تعلیمی اصلاحات اور شادی کے قوانین اور ازدواجی تعلق کی اصلاح شامل تھے۔ وہ خاص طور پر کثیر الزوجیت اور طلاق دینے کے مرد کے مطلق حق، لڑکی کی کم عمری کی شادی، اور عمر کا بہت زیادہ تفاوت رکھنے والی شادیوں کو مسترد کرتی ہے۔ اس نے ان رسم و رواج کے خلاف ایسی زبان میں لکھا جو اس احساس ے بھرپور ہے کہ بچوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کو ان رسم و رواج کی کیا خوفناک انسانی قیمت ادا کرنی پڑی۔ مثلاً، کثیر الزوجیت کے بارے میں اپنے ایک مضمون ""سوکنیں"" میں ناصف لکھتی ہے:

"یہ (سوکن) ایک خوفناک لفظ ہے۔ اسے لکھتے ہوئے میرا قلم رک جاتا ہے۔ یہ عورتوں کا دائمی دشمن ہے۔ اس نے کتنے دلوں کو توڑا ہے، کتنے ذہنوں کو اس نے خراب اور کتنے گھروں کو برباد کیا ہے، اس نے کتنی برائیوں کو جنم دیا اور کتنے معصوموں کو قربان اور کتنوں کو مقید کیا، ان سب کے لئے یہ ذاتی بربادی کی جڑ ہے؟۔ (یہ) ایک خوفناک لفظ ہے، جو وحشی پن اور خودغرضی کا حامل ہے۔ اس بات کو اپنے ذہن میں رکھو کہ جب تم اپنی نئی دلہن کے ساتھ دادعیش دیتے ہو تو تم کسی دوسری کے لئے دکھ اور آہ وزاری کا سبب بن جاتے ہو۔ اور جن بچوں کو تم نے دکھ کی تعلیم دی ہے وہ اس کے دکھ پر روتے ہیں۔ (شادی پر) تم شادیانوں کی آوازیں سنتے ہو، اور انہیں صرف تباہی و بربادی کی دھمک سنائی دیتی ہے۔"

اس کا کہنا ہے کہ "دوسری بیوی لانے کی جگہ عورتیں اپنے شوہر کے مرجانے کو ترجیح دیں گی" اور وہ شوہر کی خودغرضی کے سبب بیویوں اور بچوں پر نازل ہونے والی مصیبتوں کو تفصیل سے بیان کرتی ہے۔

ناصف کثیر الزوجیت کا گہرا تجربہ رکھتی تھی۔ اکیس برس کی عمر میں تعلیم مکمل کرنے کے بعد، اس کے باپ (جس نے تعلیم میں اس کی حوصلہ افزائی کی تھی) نے اس (ناصف)

کی جانب سے شادی کی بظاہر ایک مناسب تجویز کو قبول کر لیا۔ یہ تجویز عرب نسل کے ایک ممتاز سردار عبدالستار البلسل پاشا کی طرف سے آئی تھی۔ ناصف کا باپ ایک دانشور اور عالمؒ محمد بعدہ کا دوست' اور امہ پارٹی کے بانیوں میں سے تھا۔ امہ پارٹی کے ترجمان اخبار ''الجرید'' میں ہی ناصف کی پہلی تحریر شائع ہوئی تھی۔ شادی کے بعد جب وہ اپنے شوہر کے ہمراہ فیوم میں اس کے گھر گئی تب اسے معلوم ہوا کہ وہ پہلے ہی شادی شدہ ہے۔ اس کے لئے یہ صورت حال کرب انگیز تھی' لیکن اس نے اپنے دکھ سے کسی کو آگاہ نہ کیا' حتیٰ کہ اپنے گھرانے کو بھی' جس سے اس کا گہرا رشتہ تھا اور جس کے بارے میں وہ ازحد حساس تھی: وہ اپنے گھرانے کے بچوں میں سے سب سے بڑی تھی' اس کی ماں معذور تھی' گھرانے کے انتظامات اور (ماں) کے بچے کی پرورش کی ذمہ داری ناصف نے نبھائی۔ اس نے اپنی ازدواجی ناآسودگی کو اپنے والدین سے چھپائے رکھا' کیونکہ وہ انہیں دکھ نہیں دینا چاہتی تھی۔ اس نے اپنی آسودگی کو دوسروں سے اس لئے چھپائے رکھا کیونکہ اسے خوف تھا کہ شادی میں اس کی ''ناکامی'' کو تعلیم یافتہ عورتوں کے اعمال کی مثال کے طور پر پیش کیا جائے گا' اور یہ چیز عورتوں کے لئے نقصان دہ ہوگی۔

ناصف کے مضامین سے متاثر ہو کر جب مائی زیادہ نے جذبات سے پُرتعریف کا ایک کھلا خط لکھا تو ناصف نے جواباً لکھا کہ اس کی تحریر درد سے ابھرتی ہے' ذاتی درد سے نہیں بلکہ اخلاقی درد سے (کیونکہ اس کے مطابق اس نے کبھی کسی کی جدائی برداشت نہیں کی تھی' نہ ہی اس کے لئے ملول و مغموم ہونے کی کوئی ذاتی وجہ موجود تھی)۔ معاشرے کی خرابی پر اس کا دل ''شکستہ'' تھا' وہ تمام مصیبت زدگان کے لئے ہمدردی کا جذبہ رکھتی تھی اور اس نے ''مصری عورتوں کی مددگار'' بننے کا عہد کیا تھا' ''یہ ایک ایسا عہد تھا جسے پورا کرنا میرے لئے بہت اہم تھا' باوجودیکہ اس پر عمل درآمد بہت دشوار تھا' اور یہ اس قدر مشکلات میں گھرا ہوا تھا کہ مایوسی میری راہ میں رکاوٹ بن جاتی تھی''۔

ان سب عورتوں کی زندگیاں درد سے بھرپور ہیں' جنہیں نے اس پوری صدی خود کو عورتوں کے مقصد کے لئے وقف کئے رکھا' اور جنہوں نے نسوانی داخلیت سے متعلق مباحث کی وسعت کو متعین کرنے اور انہیں تشکیل دینے میں اہم حصہ لیا۔ جیسے کہ ناصف' ماء زیادہ' ہدیٰ شعراوی' ڈوریا شفیق' نوال السعداوی' الیفہ رفعات (Alifa Rifaat)۔ یہ تمام کی

تمام خواتین براہِ راست موجود نظام کی زد میں تھیں، وہ نظام جو عورتوں اور، ناصف کے مطابق، بچوں کے لئے انتہائی مہلک تھا، اور یہ بات واضح تھی کہ مردوں کی عیش و مسرت کے مقابلے میں ان کی کوئی وقعت نہیں۔ ان کی تحریریں، سماجی سرگرمیاں، فلاحی ادارے (جن کی انہوں نے بنادے رکھی اور جن کے لئے انہوں نے اپنی توانائیاں وقف کر دیں) خصوصیت کے ساتھ ناانصافی کے خلاف مزاحمت، زیادتیوں کی تلافی، زندہ رہنے اور زندہ رہنے میں دوسروں کی معاون بننے، اور ان لوگوں کے کام آنے کے پرجوش جذبے کا اظہار ہیں، جو نظام کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو چکے تھے۔ عورتوں سے متعلق مردانہ تحریک پر شروع ہونے والی بحث (جو کہ پردے پر مرتکز ہو کر رہ گئی تھی)، مقابلتاً، اور اکثر مجرد تصورات سے گھری، اور عورتوں اور بچوں، اور نتیجتاً ان مردوں کی خوفناک انسانی قیمت سے مکمل طور پر بے خبر محسو ہوتی ہے، جو عرب معاشروں کے قوانین اور اداروں میں منضبط مردانہ بالادستی کے نظام کے قیدی تھے۔

ناصف نے کثرت سے لیکچر دیئے اور لکھا بھی بہت۔ اس کی تحریریں ایک ایسے نقطۂ نظر کی حامل ہیں جو واضح اور متاثر کن ہے، اور جو اسے صدی کی ابتدائی دہائیوں کی تحریک نسواں کی اہم دانشور کے رتبے کا حامل بناتی ہیں۔ 32 برس کی عمر میں، ہسپانوی انفلوئنز اسے اس کی المناک موت، عورتوں کے حقوق کی جدوجہد کے لئے اور دراصل، عربی ادب کے لئے بالعموم ایک اہم نقصان تھی۔ اس کے معاصرین نے اس کی صلاحیتوں کو تسلیم کیا: اس کے جنازے میں بڑے بڑے حامیان نسواں، حکومتی رہنما، بشمول وزیر تعلیم، اور قدامت پسند علما تک شامل تھے، جنھوں نے اس کی تعریف میں تقاریر کیں۔ اس کی ساتویں برسی پر، 1924ء میں، اس کی یاد میں ایک اجتماع ہوا۔ اس کی صدارت ہدی شعراوی نے کی جو اس وقت کی سب سے بڑی حامئی نسواں تھی۔ مرثیے پڑھنے والوں اور تقرار کرنے والوں میں دوسروں کے علاوہ، نبویہ موسیٰ، مائی زیادہ، اور شاعر خلیل مطران شامل تھے۔

لیکچر دینے اور لکھنے کے علاوہ، ناصف سیاسی میدان یں اور فلاحی انجمنیں قائم کرنے اور انہیں چلانے میں بھی سرگرم تھی۔ 1911ء میں جب، ملکی کی ضروریات کے بارے میں سفارشات پر غور وفکر کے لئے پہلی مصری کانگریس منعقد ہوئی، تو ناسف نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ عورتوں کے معاملے کے سوا مہر اہم معاملہ کانگریس کے سامنے پیش کیا ہے، پھر اس نے جلدی سے ایک فہرست مرتب کر کے کانگریس کے سامنے پیش کی۔ اس

میں یہ مطالبہ شامل تھا کہ اعلیٰ تعلیم کے تمام شعبے عورتوں پر کھولے جائیں اور یہ کہ مساجد میں عورتوں کے نماز پڑھنے کے لئے جگہ مختص کی جائے۔ اس کے قائم کردہ اداروں میں عورتوں کی انجمن (جس کا مقصد عورتوں کو مجتمع کرنا اور انہیں معلومات مہیا کرنا تھا)' ایک ہنگامی ڈسپنسری اور ریڈ کراس کے نمونے پر ہنگامی مدد کے لئے نرسنگ سروس' اور نرسنگ سکول برائے خواتین شامل تھے' یہ نرسنگ سکول اس نے خود اپنے گھر اور خود اپنی رقم سے قائم کیا تھا۔

شعراوی اور ناصف دونوں اس بات کی وکالت کرتی تھیں کہ معاشرہ عورتوں کو اپنی قابلیت کی حد تک تعلیم حاصل کرنے کے قابل بنائے دونوں نے شادی سے متعلق قوانین میں بنیادی اصلاحات پر زور دیا۔ درحقیقت' بظاہر ان کے مقاصد میں کوئی بنیادی فرق نہیں۔ ناصف معاشرے میں عورتوں کے حقوق اور حیثیت میں بنیادی تبدیلی (کے مقصد) سے کسی طرح بھی کم وابستگی نہیں رکھتی تھی' باوجودیکہ وہ مغرب کی طرف بہت محتاط رویہ رکھتی تھی' اور عربی زبان اور عربی ثقافت میں اس کی جڑیں پیوست تھیں اور وہ ان پر مکمل دسترس رکھتی تھی' اور وہ مقامی ثقافت میں رہتے ہوئے اس سے مطابقت رکھنے والی اصلاحات کی طرف مائل تھی۔ ناصف بالائی متوسط طبقے کی فرد تھی' اور مقامی ثقافت میں ہی اس کی تربیت ہوئی تھی (یہ بات بالائی اور متوسط طبقات میں شاید غیر معمولی تھی)' جبکہ شعراوی دو ثقافتوں کی تربیت یافتہ تھی کم از کم تیرہ برس کے بعد سے عرب ثقافت کی نسبت وہ فرانسیسی ثقافت کے اثر تلے زیادہ رہی۔

معاشرے نے دانشور' اور حامیٔ نسواں عورتوں کو جن محرومیوں اور زیادتیوں کا نشانہ بنایا' ابھی ان کی تحقیق ہونا باقی ہے۔ عورتوں کو تعلیم میسر آ جانے سے' ان کے تجربات میں غالباً زیادتیوں کا حصہ بڑھنے لگا تھا۔ ان کی صورتِ حال نے عورت کے طور طریقوں......مصنف یا دانشور کی حیثیت سے...... کی حدود کو پار کرنے اور تحریک نسواں کی وکالت کرنے' اور اس طرح خود کو غالب مرد مرکز ثقافت کا مخالف بنا لینے کے سبب' ان میں نفسیاتی بیگانگی اور تنہائی اور علیحدگی' حتیٰ کہ داخلی جلاوطنی' کے احساسات بھی پیدا کئے ہوں گے۔ مائی زیادہ نے ان احساسات کو زبان عطا کی: ''میری جنم بھومی سے میری شدید محبت کے باوجود' میں (اپنے ملک میں خود کو) ایک بے وطن' ایک بے گھر مہاجر محسوس کرتی ہوں۔'' (یہ بیان اگرچہ ذومعنویت سے خالی نہیں۔ زیادہ فلسطین میں پیدا ہوئی' اور اس نے فلسطین'

اور لبنان میں تعلیم حاصل کی' اور اٹھارہ برس کی عمر میں وہ اپنے گھرانے کے ساتھ قاہرہ آ گئی' جہاں اس نے اپنی بیشتر زندگی گزاری)۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ ورجینیا وولف نے بھی متوازی انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ انگلستان انگریزوں : انگریز مردوں) کا ملک ہے' انگریز عورتوں کا کوئی ملک نہیں۔

وولف' اور اینگلو امریکی دنیا کی متعدد اہم دانشور عورتوں کی طرح مائی زیادہ کا انتقال بھی ''خفقانی حالت'' میں ہوا۔ وہ ایک امن پسند خاتون تھی' اور اسے وہم تھا کہ کچھ ایجنٹ اسے قتل کرنے کے ارادے سے اس کی نگرانی کر رہے ہیں' یہ وہم اس میں 1934ء میں فاشٹ اٹلی کے دورے کے بعد پیدا ہوا تھا یورپ سے ملاقات کے انتظار میں جب اس نے ایک سخت بات کہی تو اسے بتایا گیا کہ اٹلی میں اسے پسند نہیں کیا گیا' اور یہ کہ مسولینی اس کی نگرانی کرواتا رہا تھا۔ 1936ء میں اس خوف اور افسردگی کے سبب اس نے خودکشی کی کوشش کی۔ ہسپتال میں اس نے کسی سے بھی ملنے سے انکار کر دیا ''کیونکہ جو بھی مجھ سے ملنے آتا ہے وہ مجھ سے اس طرح گفتگو کرتا ہے جیسے میں پاگل ہوں۔'' اس کا اعتبار' آہستہ آہستہ' ہر شخص پر سے اٹھتا گیا' اپنے خادموں پر سے بھی (جنھیں اس نے فارغ کر دیا) اور اپنے دوستوں پر سے بھی۔ اس کا انتقال 1941ء میں ہوا' اس کا مردہ جسم موت کے تین دن بعد اس کے ویران فلیٹ سے دریافت ہوا۔ ڈوریا شفیق بھی ایسی ہی ذہنی شکستہ حالیوں سے دوچار ہوئی اور' وولف اور زیادہ کی طرح' اس نے 1976ء میں خود کو ہلاک کر لیا۔ اگر ایسے ہی مزید ایسے سامنے آئیں تو یہ حیرت کی بات نہیں ہو گی۔

ذہنی شکستہ حالی اور خودکشی کی فطرتاً مستعدد وجوہ ہوتی ہیں۔ ان میں بلاشبہ معاشرے کی طرف سے عورتوں پر کئے جانے والے سماجی اور نفسیاتی مظالم شامل ہیں' جو نسوانیت کی حدود کو توڑ کر مصنف اور مفکر بنتی ہیں' اور ثقافت کے غالب عقائد کے خلاف کھڑ ہو جاتی ہیں' ان میں مردانہ بالادستی کا عقیدہ بھی شامل ہے جو مروج مذہبی قانون اور مقبول سماجی رسم کی حیثیت سے عورتوں اور بچوں کے لئے جذباتی' نفسیاتی' اور مادی بربریت اپنے ہمراہ لاتا ہے' اور مطالبہ کرتا ہے کہ ان برائیوں کو ثقافت سے وفاداری کا نام دیا جائے۔

باب 10

متخالف رجحانات

اگرچہ 1923ء کے آئین میں تعلیم کو ایک ترجیح قرار دیا گیا تھا اور حکومت نے اس کے کچھ دیر بعد ہی لڑکوں اور لڑکیوں دونوں کے لئے پرائمری تعلیم لازمی قرار دی تھی' (لیکن) حکومت کے پاس تعلیم عام کرنے کے لئے وسائل نہیں تھے۔ تاہم' موجود عمارتوں اور اساتذہ سے ممکنہ حد تک فائدہ اٹھایا گیا' اور آنے والی دہائیوں میں تعلیم کو تیزی سے فروغ حاصل ہوا۔ دیہی علاقوں کی نسبت شہری علاقوں کو زیادہ فائدہ ہوا' کیونکہ وہاں زیادہ اساتذہ اور سہولتیں موجود تھیں' اور ان سے دوشفٹوں میں غیر مناسب تنخواہ پر کام لیا جا سکتا تھا۔ خواتین اساتذہ نے اس کی شکایت بھی کی۔

پھر بھی تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد میسر نوکریوں کی تعداد سے زیادہ ہوگئی' اور تعلیم یافتہ مردوں میں بے روزگاری ایک مسئلہ بن گئی تھی۔ 1937ء تک سیکنڈری سکول اور یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ گیارہ ہزار افراد بے روزگار تھے۔ نوکری کی متلاشی تعلیم یافتہ عورتیں پہلے جنسی تعصب کا شکار تھیں' نوکریوں کی کمیابی نے صورتِ حال کو مزید خرابی سے دوچار کر دیا۔ نوکری کی متلاشی تعلیم یافتہ عورتوں کو اپنے گھرانوں کی طرف سے مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ باوجودیکہ متوسط اور بالائی طبقے کے ترقی پسند گھرانے (یونیورسٹی جانے والی عورتوں کی اکثریت ان طبقات سے تعلق رکھتی تھی) اپنی بیٹیوں کو تعلیم دلانے کے حق میں تھے' لیکن کام کے لئے باہر کی دنیا میں جانا بالکل ایک علیحدہ معاملہ تھا: صرف غریب عورتیں روزی کمانے کے لئے کام کرتی تھیں' اور دولت مندوں کے لئے کام کرنا غیر مناسب تھا۔ پھر بھی' متعدد عورتوں نے خاندانی مزاحمت کے ساتھ ساتھ معاشری مزاحمت پر بھی قابو پایا۔ سوہیر القلماوی (Soher Al-Qalamawi) کی طرح' ان کی دلیل یہ تھی کہ وہ پیسے کے

لئے نہیں بلکہ کام کے لئے کام کرنے کی خواہش رکھتی ہیں۔ 1930ء کی دہائی کی ابتداء میں، جب فواد یونیورسٹی سے پہلی عورتوں نے ڈگری حاصل کی، وہ مختلف پیشے اپنانے لگی تھیں۔ قانون، صحافت، طب اور یونیورسٹی کی تعلیم، ان میں شامل تھے۔ ان میں سے عورتوں کی حیران کن تعداد اپنے شعبوں میں سربراہ بنی اور گھر گھر ان کے نام کا چرچا ہونے لگا۔

عورتیں 1920ء اور 1930ء کی دہائیوں میں قائم ہونے والی سگریٹ، ٹیکسٹائل اور دواساز صنعتوں میں بھی کام کرتی تھیں۔ صنعتوں میں کمی کی وجہ سے 1947ء تک اس میں تقریباً دس لاکھ مرد ملازم تھے، (جبکہ) عورتیں کارکنوں کی تعداد کا 3 فیصد تھیں۔ زراعت میں سب سے زیادہ کارکن عورتیں تھیں، ان کے روزگار کا دوسرا سب سے بڑا شعبہ ''خدمت'' تھی، اس میں گھریلو خدمت بھی شامل تھی۔

سیاسی سطح پر ان دہائیوں کا خاصہ برسراقتدار پارٹی ''وفد'' کی طاقت کا زوال تھا حالات پر اس کی گرفت اور عوام میں اس کی ہر دلعزیزی ختم ہوتی گئی۔ اس کے ساتھ برطانیہ مخالف اور مغرب مخالف رجحانات رکھنے والے عام قوم پسند گروپوں کا ظہور بھی ہوا۔

دریں اثناء دوسرے سیاسی گروپ ابھر آئے، ان میں ایک چھوٹی سی کیمونسٹ پارٹی بھی شامل تھی۔ ان میں دو گروپوں نے بالخصوص قوت اور اہمیت حاصل کی: جواں مصر (Young Egypt) اور اخوان المسلمون۔ جواں مصر 1933ء میں قائم ہوا۔ یہ ایک فسطائی گروپ تھا جو مصر کی عظمت گذشتہ اور سامراجی مصر کے مستقبل کے گیت گاتا تھا۔ یہ مذہب اور اخلاق اور نوجوانوں میں جنگجویانہ جذبہ پیدا کرنے کی اہمیت پر زور دیتا تھا۔ یورپی فسطائی تحریکوں کی طرح، یہ عورتوں کی ہیروؤں کی ماؤں کی حیثیت سے اہمیت دیتا تھا، اور اس لئے عورتوں کی تعلیم کو اہم گردانتا تھا تاکہ وہ اس عظیم الشان فرض کی ادائیگی کے قابل ہوسکیں۔ اس نے نوجوانوں کی نیم فوجی تنظیم، سبز غافل قائم کی اور یہ گروپ شدید برطانیہ مخالف اور مغرب مخالف تھا۔

تاہم، بے حد اہمیت اور دور رس اثر کا حامل گروپ الاخوان المسلمون ہی تھا۔ اسے 1928ء میں حسن البنا (1906-1949) نے قائم کیا۔ ''جوان مصر'' کی طرح یہ بھی شدید برطانیہ مخالف اور مغرب مخالف تھا۔ البنا کے والد ایک مسجد میں امام اور استاد تھے اور انہوں نے محمد عبدہ کے دنوں میں الازہر میں تعلیم حاصل کی تھی اور وہ عبدہ کے بہت معترف

تھے۔ البنا کو تعلیم مکمل کرنے پر جب نہر سویز کے کنارے واقع ایک قصبے اسماعلیہ میں معلم کے طور پر تعینات کیا گیا تو اس کے کچھ عرصے بعد ہی انہوں نے ایک انجمن کی بنیاد رکھی۔ وہ پہلے ہی قاہرہ میں۔ ینگ مینز مسلم ایسوسی ایشن کے قیام میں معاونت کر چکے تھے۔ البنا غیر ملکیوں کے پرتعیش کوٹھیوں اور مصریوں کے ''تباہ حال'' گھروں میں فرق پر سخت کبیدہ خاطر تھے' یہاں تک کہ گلیوں کے اشارے بھی ''معاشی بالادستی کی زبان'' میں تھے۔ ان کی نئی تنظیم کے ابتدائی ارکان برطانوی کیمپ میں کام کرنے والے چھ افراد تھے۔ وہ ''تذلیل و تحقیر اور پابندیوں کی اس زندگی سے عاجز آ چکے تھے۔ وہ کہتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ عربوں اور مسلمانوں کی کوئی حیثیت اور عزت نہیں' غیر ملکیوں کے کرائے کے مزدوروں سے زیادہ ان کی کوئی حیثیت نہیں''۔

اس تنظیم نے بڑی تیزی سے نشوونما پائی۔ البنا اس کے ایسے رہنمائے اعلیٰ تسلیم کیے گئے' جو لوگوں کو اصل اسلام کی طرف واپس لے جائے گا' ایسا اسلام جو شخصی اور قومی زندگی کے ہر پہلو کو تبدیل کر دے گا اور قوم کو مغربی غلبے سے آزاد کروائے گا۔ اخوان' حکومت اور سیاسی جماعتوں کی مخالفت کرتے تھے' وہ انہیں مغربی آئیڈیالوجی کی درآمدات اور برطانوی غلبے کی آلہ ہائے کار کی حیثیت سے دیکھتے تھے۔ ان جماعتوں پر بالائی طبقات کا اجارہ تھا' جو غیر ملکی معاشی غلبے کے شریک کار اور اس سے مستفید ہوتے تھے۔ برطانوی غلبے پر اشتعال اور اس سے آزادی حاصل کرنے کا عزم اس تحریک کا مرکزی نقطۂ تھے۔

اخوان کے تصورات صاف طور پر افغانی اور عبدہ کے خیالات سے ابھرے تھے۔ پچھلی صدی کے قوم پسندوں کی طرح' اخوان اخلاقی تطہیر اور داخلی اصلاح کے ساتھ ساتھ خارجی قبضے کے استرداد اور اس کی مزاحمت کے ذریعے عقیدے کی مدافعت کا پرچار کرتے تھے۔ درحقیقت' خارجی' مغربی قبضے کے کامیاب استرداد کے لئے داخلی اصلاح اور دوبارہ اسلحہ بندی ضروری تھی۔ نتیجے کے طور پر تعلیم ان کے پروگرام کا ایک اہم حصہ تھی' یہ عبدہ کے پروگرام کا بھی حصہ تھی۔ اخوان سرگرمی سے سکول قائم کرتے تھے۔ لیکن وہ عبدہ کے مقابلے میں مغرب کے زیادہ شدت سے مخالف تھے اور اسلام کی قانونی روایت کے ساتھ ہی نہایت سختی سے وابستہ تھے۔ یہاں تک کہ وہ اسلامی نقطۂ ہائے نظر کے اندر فکری تنوع کے بارے میں بھی عدم رواداری کا رویہ رکھتے تھے۔

1940ء کی دہائی میں فلسطینی مسئلے پر پیدا ہونے والی تلخی نے مغرب مخالف جذبات کو ابھارا اور اخوان اور جواں مصر جیسی تنظیموں کی بنیاد مضبوط کی۔ اخوان کے پین اسلامک اور پرجوش فلسطینی نواز نقطۂ نظر نے پیروکاروں کے حصول میں اس کی بہت مدد کی۔ اخوان کے نزدیک' فلسطین میں پیدا ہونے والی صورت حال' عرب اور اسلامی باشندوں کے خلاف مغربی سامراجی اور صیہونی صلیبی جنگ کا درجہ رکھتی تھی۔ یہ وہ جنگ تھی جس سے مغرب کبھی باز نہ آیا تھا۔ انہوں نے اپنے اس نقطۂ نظر کی تصدیق میں جنرل ایلن بائی کے ان الفاظ کا حوالہ دیا جو اس نے جنگ عظیم اول کے دوران یروشلم میں داخل ہوتے وقت کہے تھے: ''ہاں' اب صلیبی جنگیں اختتام کو پہنچی ہیں۔''

اس تنظیم کے ارکان کی تعداد کے بارے میں مختلف تخمینے لگائے گئے ہیں۔ تنظیم کے دعوے کے مطابق 1949ء میں اس کے عروج کے وقت اس کے ارکان کی تعداد بیس لاکھ تھی' جبکہ اسکے مخالفین اس تعداد کو لاکھ کے قریب قرار دیتے ہیں۔ امکان کی صحیح تعداد معلوم نہیں کی جاسکتی کیونکہ رکنیت خفیہ ہوتی تھی۔ اعدد جو بھی ہوں' 1940ء کی دہائی کی ابتدا تک تنظیم کے ارکان کی تعداد کافی تھی۔ 1940ء کی دہائی میں اس کی نیم فوجی تنظیم نے حکام کے خلاف تشدد میں اضافہ کر دیا۔ شہری نچلے۔ متوسط طبقے اور محنت کش طبقوں اور دیہی محنت کش طبقے اخوان کی پرجوش سرگرمیوں سے بہت متاثر تھے' اخوان سکول قائم کرنے اور مسجدیں بنانے اور اور دوسرے منصوبوں میں' گھریلو صنعتیں قائم کرنے میں سرگرم تھے' جبکہ یہ غریب طبقات' اخوان کے اس وعدے میں امید کی کرن پاتے تھے کہ وہ غیر ملکی استحصال کے خاتمے اور ایک منصفانہ معاشرہ اور خوشحال مستقبل لانے کیلئے کوشاں ہیں۔ اخوان کی تنظیم اور اخوان کے مابین بندھن نے دور آشوب میں (لوگوں میں) احساس تعلق اور احساس تحفظ پیدا کیا۔ اس کے پیروکاروں کا تعلق اگرچہ زیادہ تر نچلے طبقے سے تھا' اس کے بیشتر رہنما ابھرے ہوئے شہری درمیانے طبقے سے تعلق رکھتے تھے' جن کے لئے غیر ملکی معاشی قبضہ اور مغرب کے داخلی اتحادی یعنی' حکمران طبقات اور مغربی سکونت پذیر اقلیتیں ان کی نجی ترقی کی راہ میں حائل تھے۔

اس تنظیم کا پیغام مردوں کے لئے بہت پرکشش تھا' لیکن عورتوں کے لئے کوشش کا حامل نہیں تھا۔ اگرچہ عورتیں اس کی سرگرمیوں میں اخوان کی بیویوں یا عزیز داروں کی

حیثیت سے شامل ہوئیں اس کی ذیلی تنظیم' سوسائٹی آف مسلم سسٹرز کی سرگرم رکنیت مختصر تھی۔ یہ تعداد 49-1948 میں' اس کے عروج کے وقت' پانچ ہزار کے قریب تھی۔ یہ سب کچھ البنا کے اس بات پر زور دینے کے بالکل برعکس تھا کہ اسلامی اصطلاح میں عورتوں کا کردار بہت اہم ہے' اور انہوں نے 1933ء میں ادارہ امہات قائم کر کے عورتوں کی رکنیت کے فروغ کے لئے کوشش بھی کی تھی۔ مرد طالب علموں میں رکنیت بہت زیادہ تھی' لیکن عورتوں کے معاملے میں واضح طور پر یہ صورت نہیں تھی۔ یونیورسٹی کی عورتوں میں پیروکاروں کی تعداد ''نہ ہونے'' کے برابر تھی۔ اخوان باخبر تھے کہ ''اسلامک فیمنیٹ موومنٹ'' ''تعلیم یافتہ'' عورتوں کو اپنی طرف کھینچنے میں ناکام رہی ہے' یہ عورتیں اس تحریک کو اخوان کے مطابق' ''حقیقی نسوانی نجات'' کی بجائے ''حرم کی طرف مراجعت'' قرار دیتی تھیں۔

اس کی ذیلی تنظیم' ''الاخوان المسلمات'' میں شامل ہونے والی عورتیں سر ڈھانپتی تھیں' جبکہ عورتوں کے بارے میں اخوان کا نقطۂ نظر دراصل عبدہ کی جدیدیت سے متاثر تھا۔ مثلاً' کثیر الزوجیت کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر عبدہ کے نقطۂ نظر کے قریب تھا' ان کی دلیل یہ تھی کہ تمام بیویوں سے' قرآن کے حکم کے مطابق یکساں برتاؤ انتہائی دشوار ہے یہی وجہ ہے کہ کثیر الزوجیت کے پیدا کردہ مسائل قرآن کی دوسری ہدایات کی عدول حکمی کا سبب بنے' جو شادی کو محبت' شفقت اور رحم کے ساتھ مربوط کرتی ہیں۔ اسی طرح' وہ یہ رائے رکھتے تھے کہ' ایک حدیث کی رو سے' ''جائز چیزوں میں سے خدا کے نزدیک انتہائی قابلِ نفرت'' طلاق ہے' لوگ اس کا غلط استعمال کرتے ہیں کیونکہ وہ اصل اسلام سے دور ہٹ گئے ہیں۔ ''جائز کو موقوف کرنا'' نہیں' بلکہ اسلام کی مبادیات کی طرف مراجعت اس کا جواب تھا:

اخوان نے مسلم عورتوں کے لئے مغربی عورتوں کے نمونے کو مسترد کیا' انہوں نے ایسا موقف اختیار کیا جیسے آج کے مسلمان بھی اختیار کرتے ہیں۔ ان کی رائے تھی کہ مغرب عورتوں اور نسوانی جنسیت کو اپنے کاروبار کے لئے استعمال کرتے ہیں' ایسے اشتہار جن میں خوبصورت سیکرٹری' ماڈل یا سیلز وومن دکھائی جاتی ہے عورتوں کے سرمایہ دارانہ استحصال پر مبنی ہیں۔ ٹھیک ہے مغربی عورتوں کی تقلید نہ کی جائے' لیکن ان کی تعلیمی تحصیلات کی تقلید کی جانی چاہیے۔ اخوان زور دیتے تھے کہ تعلیم عورتوں کے لئے بھی اتنی ہی لازمی ہے جتنی مردوں کے لئے۔ عورتوں کے لئے خاص طور پر اس لئے کہ وہ بیویوں اور ماؤں کی حیثیت سے اپنی

ذمہ داری نبھا سکیں اگرچہ ان کی تعلیم کا مقصد صرف یہی نہیں ہونا چاہیے۔ اس تنظیم نے یہ نقطۂ نظر اپنایا کہ اسلام نے عورتوں کے لئے کوئی بھی علم ممنوع قرار نہیں دیا: ایک عورت ''تاجر' ڈاکٹر یا وکیل'' ہوسکتی ہے یا کچھ بھی' جس سے جائز آمدنی ہوتی ہو' بس وہ اپنے برتاؤ اور لباس میں شائستہ رہے۔ لیکن کوئی بھی پیشہ اختیار کرنے اور تعلیم کی اجازت کے باوجود یہ چیزیں عورت کے لئے پسندیدہ نہیں سمجھی جاتی تھیں' اس کا اصل کام گھر اور گھرانے سے متعلق تھا۔ البنا کے جانشین' حسن اسماعیل حدیبی نے عورتوں کے بارے میں اخوان کے نقطۂ نظر کو ان الفاظ میں سمیٹا ہے:

''عورت کا فطری مقام گھر ہے' لیکن اگر وہ دیکھتی ہے کہ گھریلو فرائض کی ادائیگی کے بعد اس کے پاس وقت بچتا ہے تو وہ اس وقت کا کچھ حصہ معاشرے کی بھلائی کے لئے استعمال کرسکتی ہے' اس شرط پر کہ وہ یہ کام قانونی حدود کے اندر رہ کر انجام دے تاکہ اس کی عزت اور اخلاق بھی محفوظ رہیں۔ مجھے یاد ہے میں نے اپنی بیٹیوں کو آزادی دی کہ وہ اپنے مناسب حال تعلیم کا انتخاب کریں۔ بڑی بیٹی نے شعبۂ طب میں داخلہ لیا' وہ اب ڈاکٹر ہے اور پریکٹس کرتی ہے۔ دوسری شعبہ سائنس کی تعلیم یافتہ ہے اور اب اس شعبے میں استاد ہے۔ دونوں شادی شدہ ہیں اور مجھے امید ہے کہ انہوں نے اپنے گھروں اور پیشوں میں ہم آہنگی پیدا کر لی ہے۔''

حدیبی کا تعلق محنت کش طبقے سے تھا' تنظیم کے رہنما بننے سے پہلے وہ ایک وکیل اور جج رہے۔ اس طرح وہ ابھرتے ہوئے درمیانے طبقے کی لیڈرشپ کا خاص نمونہ تھے جو اس تنظیم کو چلاتی تھی' بالکل اسی طرح عورتوں کے مسئلے پر ان کے خیالات بھی اس طبقے سے مشابہت رکھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ عورتوں کی تعلیم تو علیحدہ رہی' عورتوں کی ملازمت کی طرف بھی پرجوش مذہبی یا عام مذہبی اور سیاسی وابستگی منفی رویے کی حامل نہیں تھی' اور نہ ہی اس معاملے پر بنیادی رویوں کی تشکیل میں یہ خوف کارفرما تھا کہ محنت کاروں کی فوج میں عورتوں کی شمولیت سے مردوں کی بے دخلی ہو جائے گی۔ اس کے برعکس' ملازمت سے آمدنی کے فوائد اور ثانوی آمدنی درمیانے طبقے کی حیثیت کو استحکام بخشتی تھیں' اور یہی چیزیں رویوں کے تعین میں اہمیت رکھتی تھیں۔

حامی نسواں اور غیر حامی نسواں سیاسی عورتوں میں ہونے والی تبدیلیاں قومی سیاسی

تبدیلیوں کے وسیع دھارے کے متوازی وقوع پذیر ہوئیں اور ان سیاسی تبدیلیوں کے ساتھ جڑی ہوئی تھیں۔ ان وسطی دہائیوں کے دوران میں عورتوں نے باضابطہ اور بے ضابطہ طور پر مختلف النوع سیاسی سرگرمیوں میں شرکت کی۔ انتہا پسند قدامت پسندوں کی حیثیت سے جو قوم پسند اور حامئی نسواں دونوں حیثیتوں سے' اسلام کے ساتھ وابستگی رکھتے تھے' قوم پسندوں کی حیثیت سے جو عورتوں کے حقوق اور قومی مسائل پر تگ و دو میں مصروف تھے' اور بائیں بازو کے دانشوروں اور کمیونسٹوں کی حیثیت سے۔ عورتوں کے حقوق کے مسئلے پر بھی بہت سے نقطۂ ہائے نظر سامنے آئے' ان میں سرگرم اسلام پسندوں کا نقطۂ نظر بھی شامل تھا کہ تحریک نسواں صرف مغربی عورتوں سے تعلق رکھتی ہے اور یہ کہ مسلم عورتوں کے لئے نسوانی اثبات دوسری اصطلاحات میں متشکل ہونا چاہیے۔ تاہم' اس حد تک تو ان عورتوں کی سرگرمیاں اور تناظرات بیشتر غیر مرقوم ہیں۔ لوگوں کے انٹرویؤ اخباروں اور رسالوں کو کھنگالنے' اور غیر مطبوعہ مواد کی تلاش میں کا کام بس ابھی شروع ہی ہوا ہے۔

حالیہ طور پر جاری تحقیق کے مختصر مطبوعہ اقتباسات اس دور کی بے انتہا قوت حیات کی تشنہ جھلکیاں دکھلاتے ہیں۔ مثال کے طور پر بائیں بازو کی ان عورتوں کے انٹرویؤ جن کی سرگرمیاں 1940ء کی دہائی میں صورت پذیر ہوئیں' یونیورسٹی کی عورتوں کی فکری اور سیاسی مہم جوئی' ان کے جذبے اور آورش' اور اس عہد کی سماجی و سیاسی زندگی میں ان کی عملی اور جسمانی شمولیت کے عکاس ہیں۔ انجی افلاطون (1924-1987) جو بعد ازاں ایک آرٹسٹ' سیاسی کارکن' حامی نسواں' کی حیثیت سے ممتاز ہوئی' 1945 میں پیرس میں منعقد ہونے والی ''ورلڈ کانگریس آف وومن'' میں' مصر کی کمیونسٹ عورتوں کی تنظیم' ''لیگ آف وومن سٹوڈنٹس اینڈ گریجوایٹس'' کے وفد میں شامل تھی' وہ اپنے جوش و جذبے کو جاندار الفاظ میں بیان کرتی ہے:

''مصری وفد کی رہنمائی کے لئے میرا انتخاب کیا گیا۔ میں بہت مضطرب تھی' میں نے متعدد جرائت مند اور معروف عورتوں سے ملاقات کی۔ مجھے یاد ہے' سوویت وفد' اپنی فوجی وردیوں میں ملبوس آیا' ان کے تمغے چمک رہے تھے۔ وہ بس ابھی جنگ سے واپس آیا تھا۔ ہم نے جو کچھ بھی دیکھا' اس نے ہم پر بہت اثر چھوڑا۔ میں نے ایک بڑی زوردار تقریر کی' جس میں میں نے مصر میں عورتوں پر ہونے والے جبر کو برطانوی قبضے اور سامراج

کے ساتھ جڑا ہوا قرار دیا۔ میں نے نہ صرف انگریزوں بلکہ بادشاہ اور سیاست دانوں کی بھی مذمت کی۔ یہ بے حد سیاسی تقریر تھی، جس میں میں نے قومی آزادی اور عورتوں کی آزادی کا مطالبہ کیا۔ میرے خیالات کو سراہا گیا''۔

لطیفہ الزیات فواد یونیورسٹی میں ایک سرگرم طالبِ علم تھی، جو بعد میں ایک ممتاز ناول نگار کے طور پر ابھری۔ برطانوی سفارت خانے کی رپورٹ کے مطابق، یونیورسٹی میں کمیونزم ''تیزی سے پھیل رہا'' تھا، اور ''آرٹس کی فیکلٹی کی عورتیں بالخصوص اس کی طرف تیزی سے مائل ہو رہی تھیں۔'' زیات اپنے تحرک اور فصاحت کے لئے مصروف تھی، اس کی تقریر سننے والوں میں صرف عورتیں ہی نہیں مرد بھی ہوتے تھے۔ اس نے سٹوڈنٹ کمیونسٹ آرگنائزیشن کے عہدے کے لئے انتخاب لڑا اور منتخب ہوئی، جس پر ''مسلم بنیاد پرستوں'' نے اسے ہراساں کرنا شروع کر دیا۔ انہوں نے تمام کمیونسٹوں پر اخلاق باختگی کا الزام لگایا اور خاص طور پر'' مجھے بدنام کرنے کی کوشش کی۔''انہوں نے مجھے طوائف کا نام دیا اور ایسے ہی دوسرے بہتان لگائے۔'' اگرچہ وہ گھر جا کر بہت روئی لیکن اس نے خود کو حوصلہ دیا اور یہ سوچا کہ اس کا فرض ''فرض عامہ'' ہے، اور اس میں اسے ثابت قدم رہنا چاہیے۔ ثریا ادھم 1940ء کی دہائی کی ایک دوسری سرگرم کمیونسٹ تھی، جس کی تلاشی لی گئی اور بعد ازاں اسے گرفتار کر لیا گیا اور سیاسی سرگرمیوں کی بنا پر اسے دس ماہ کی قید کی سزا دی گئی۔

دو عورتوں نے ان وسطیٰ دہائیوں میں بالکل مختلف انداز میں عورتوں کے مسائل پر اپنی توانائیاں مرتکز کیں اور وہ نہایت اہم شخصیات کے طور پر ابھریں: ان میں سے ایک تو زینب الغزالی تھیں، جنہوں نے عورتوں اور قوم کے لئے اسلام پسند اصطلاحات میں تحریک چلائی، اور دوسری ڈور یا شفیق تھیں، جنہوں نے سیکولرازم اور جمہوریت کی زبان میں عورتوں کے حقوق اور انسانی حقوق کیلئے جدوجہد کی۔ ان کے تناظرات میں اختلاف اس صدی کی ہر تحریک نسواں کے اندر موجود اختلاف کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس سے مصری اور عرب ''حامی نسواں'' مباحث میں بڑھتی ہوئی خلیج بھی سامنے آتی ہے۔ اسے ''حامئ نسواں'' اس لئے کہا گیا کہ یہ عورتوں اور عورتوں کی داخلیت کا اثبات کرتا ہے۔ اختیار کئے جانے والے مخصوص راستوں کی تشکیل میں دو مختلف النوع سماجی قوتیں اور شخصی حالات ہمیشہ خاص کردار ادا کرتے ہیں۔ لہٰذا، ان دو عورتوں کے حالات زندگی اور سیاست کا مختصر جائزہ ان عوامل کی

محض ابتدائی کھوج کے مترادف ہے جو ان کے مابین اختلافات کو متشکل کرتے ہیں اور شاید ان دو ابتدائی اور متقابل دھاروں کی تہہ میں کارفرما اختلافات کو بھی ظاہر کرتے ہیں' اور بیسویں صدی میں مصری' اور عرب تناظر میں عورتوں نے خود اپنا اور اپنی داخلیت کا اثبات بھی ان کی وساطت سے ہی کیا ہے۔ یہ صدی ختم ہونے کو ہے اور ''مسلم وومینز ایسوسی ایشن'' کی اسلام پسند بانی' زینب الغزالی کا تخلیق کردہ محاورہ ان لوگوں کے لئے غیر متوقع طور پر زیادہ اہمیت کا حامل ثابت ہو رہا ہے جواب ثقافت کے بڑھتے دھارے کی تشکیل کر رہے ہیں' اور شعراوی' امینہ السعید' اور دوسروں کی طرح' ڈوریا شفیق کی سیکولر اور مغرب پسند' ''تحریک نسواں'' اب متبادل آواز کے طور پر ابھرتی معلوم ہوتی ہے' اور قریب قریب اس پوری صدی میں یہ عرب تحریک کی غیر متنازع غالب آواز رہی ہے۔

زینب الغزالی (پیدائش' 1718) نے اپنی سیاسی زندگی کا آغاز ہدی شعراوی کی تحریک کے لئے کام سے کیا' اور خود زینب نے اسے (1981ء میں دیئے گئے ایک انٹرویو میں) ''عورتوں کی آزادی کے لئے کام کرنے والی عورتوں کی تحریک'' کا نام دیا۔ جلد ہی اس تنظیم کے مقاصد سے اس کے اختلافات پیدا ہو گئے' اور اس نے استعفیٰ دے کر' اٹھارہ برس کی عمر میں' خود اپنی تنظیم ''مسلم وومینز ایسوسی ایشن'' قائم کی۔ اس ایسوسی ایشن نے قرآن کے مطالعے میں عورتوں کی مدد کی اور فلاحی سرگرمیوں کا آغاز کیا' ایک یتیم خانہ قائم کیا گیا' غریب گھرانوں کی مدد کی گئی اور مفید روزگار کے حصول میں بے روزگار مردوں اور عورتوں کی مدد کی گئی۔ اس کے قیام کے چھ ماہ کے اندر' حسن البنا نے اس ایسوسی ایشن کو ''اخوان المسلمون'' کی تحریک میں ضم کرنے کے لئے زینب کو مائل کرنے کی کوشش کی۔ اخوان کے ہیڈکوارٹرز میں زینب کے لیکچر کے بعد البنا نے زینب سے ملاقات کی اور یہ کام کرنے کے لئے اس پر بہت دباؤ ڈالا۔ اس کا اپنا بیان ہے کہ کس طرح اس نے اور ایسوسی ایشن کی ارکان نے انکار کر دیا' اگرچہ انہوں (زینب وغیرہ) نے ہر طرح کی معاونت کی پیش کش کی' پھر بھی البنا کا اصرار قائم رہا' اور ان کے انکار پر وہ ''مشتعل'' ہو گئے۔ جب اس نے ''ایام من حیاتی'' (میری زندگی کے روز و شب) میں ان واقعات کے بارے میں لکھنا شروع کیا' اس وقت اخوان شدید جور و جبر کا شکار ہو چکے تھے البنا کو (1949ء میں) قتل کر دیا گیا اور اسے خود ناصر حکومت کے ہاتھوں اخوان کی حمایت کی بنا پر چھ برس

(1972-1965) قید اور ایذا رسانی کا نشانہ بنایا جا چکا تھا۔

جس وقت اخوان المسلمون سے آزمائش سے گزر رہی تھی' اس وقت البنا کے ساتھ کئے گئے وفاداری کے عہد کے بعد بھی' زینب اور اس کی ایسوسی ایشن خودمختار رہی۔ جب حکومت نے اخوان کے خلاف اقدامات کے ساتھ' 1940ء کی دہائی کے آخر میں ''مسلم وومینز ایسوسی ایشن'' کو تحلیل کرنے کا حکم دیا تو زینب نے اس حکم کے خلاف عوامی جنگ لڑی اور کامیابی حاصل کی۔ اس وقت تک وہ ایک اہم شخصیت تسلیم کی جا چکی تھی۔ اس نے البنا اور وفد پارٹی کے رہنما اور اپنے رفیق مصطفیٰ النہاس کے درمیان واسطے کے طور پر کام کیا' اور 1950ء کی دہائی اور 1960ء کی دہائی کی ابتدا میں تنظیم کے بزرگ رہنماؤں سے مشورت میں شامل رہی۔ مسلم وومینز ایسوسی ایشن 1965ء میں اس کی قید تک برسرِ عمل رہی' تا آنکہ اسے ختم کر دیا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسے دوبارہ زندہ نہیں کیا گیا' اگرچہ زینب مقصد اسلام کے لئے لیکچر دیتی رہی اور کام کرتی رہی۔

پینتالیس برس بعد ایک انٹرویو میں زینب نے کہا کہ اس نے اپنی تنظیم قائم کرنے کیلئے شعراوی سے اس لئے علیحدگی اختیار کی کہ وہ سمجھتی تھی کہ شعراوی کا نقطۂ نظر ''غلطی'' پر مبنی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ایک اسلامی معاشرے میں ''عورتوں کی آزادی کی بات کرنا سنگین غلطی'' ہے۔ اس کا یقین تھا کہ اسلام نے عورتوں کو ہر چیز عطا کی ہے۔ ''آزادی' معاشی حقوق' سیاسی حقوق' سماجی حقوق' اجتماعی اور نجی حقوق'' اگرچہ اسلامی معاشروں میں بدقسمتی سے یہ حقوق عملی طور پر موجود نہیں۔ ایسوسی ایشن کا مقصد مسلمان عورت کو اس کے مذہب سے واقف کرنا تھا۔ تاکہ وہ مطالعے کے ذریعے خود اس بات کی قائل ہو جائے کہ عورتوں کی آزادی کی تحریک ایک بدعت ہے' اور اس تحریک کا سبب مسلمانوں کی پسماندگی ہے۔ ہم بھی مسلمانوں کو پسماندہ قرار دیتے ہیں' انہیں اپنے کندھوں سے یہ پسماندگی اتار پھینکنی چاہیے اور مذہب کے حکم کے مطابق اٹھ کھڑے ہونا چاہیے۔''

اسلام کے مطالعے میں عورتوں کی مدد اور فلاحی سرگرمیوں کے علاوہ' ایسوسی ایشن نے سیاسی نقطۂ نظر بھی اپنایا: ''مصر پر قرآن کی حکومت ہونی چاہیے' ایجابیت پسندانہ آئینوں کی نہیں۔'' ایک ایسا معاشرہ قائم کرنا (جس میں عورتوں کو آزادی اور انسانی حقوق حاصل ہوں) ملت اسلامی کے احیاء کے برابر ہے' جو ''ایک تہائی دنیا پر قابض'' ہے' اور جغرافیائی

لحاظ سے" "باقی دنیا کی نسبت بے حد دولت مند ہے" ہے: "ہم پسماندہ کیوں ہیں؟ کیونکہ ہم اپنے مذہب پر عمل پیرا نہیں، ہم اپنے آئین اور قوانین کے مطابق زندگی نہیں گزار رہے۔ اگر ہم قرآن اور سنت رسول ﷺ سے رجوع کریں، تو ہم حقیقتاً قرآن کے مطابق زندگی گزارنے لگیں گے، اور تمام دنیا پر اختیار حاصل کر لیں گے۔"

زینب الغزالی نے تفصیل سے یہ نہیں بتایا کہ یہ جامع حقوق عورتوں کے حق میں کس طرح بحال کئے جائیں گے یا انہیں یقینی بنانے کے لئے کوئی نیا اسلامی قانون وضع کیا جائے گا۔ کیونکہ جیسا کہ عام طور پر ان کا اطلاق کیا جاتا ہے، یہ شرعی قانون میں مہیا نہیں کئے گئے ہیں۔ مزید برآں، ان حقوق کے مہیا کئے جانے کے بارے میں اس کے اعلان اور اسلامی معاشروں میں عورتوں کے کردار سے متعلق اس کے دوسرے بیانات کے مابین ایک مضمر یا امکانی تضاد موجود ہے۔ عورتوں کے کردار کے بارے میں اس کی تعمیر فکر اخوان کے اصلاحی بازو سے لازماً ملتی جلتی ہے: اگرچہ عورت کا بنیادی کردار گھرانے سے متعلق ہے، اسے پیشہ ورانہ زندگی گزارنے اور سیاسی زندگی میں مکمل شمولیت کا حق بھی حاصل ہے۔ زینب کا کہنا ہے:

> "عورتیں اسلامی دعوت کا بنیادی جزو ہیں، وہی ہیں جو اس قسم کے آدمی تعمیر کرتی ہیں، جو ہمیں اسلامی دعوت کی صفوں کے لئے درکار ہیں۔ لہٰذا، عورتوں کو بہتر تعلیم اور تربیت دی جانی چاہیے، قرآن اور سنت کے احکامات سے واقف بنایا جانا چاہیے، عالمی سیاست کی آگہی دی جانی چاہیے، ہم پسماندہ کیوں ہیں، ہمارے پاس ٹیکنالوجی کیوں نہیں؟ مسلمان عورت کو ان تمام چیزوں کا مطالعہ کرنا چاہیے، اور انہیں اپنے بیٹے کی تربیت اس عہد کے مطابق کرنی چاہیے کہ وہ موجودہ دور کے سائنسی آلات کار سے لیس ہوں، اور بیک وقت اسے اسلام، سیاست، جغرافیہ اور حالاتِ حاضرہ کی سمجھ بوجھ ہونی چاہیے۔ اسے اسلامی قوم کی دوبارہ تعمیر کرنی ہو گی۔ ہم مسلمان صرف امن کے فروغ کی خاطر ہتھیار اٹھاتے ہیں۔ ہم دنیا کو شرک، الحاد، جبر، اور عقوبت سے پاک کر دینا چاہتے ہیں۔ اسلام معاشرتی زندگی میں

عورت کی سرگرم شمولیت کو ممنوع قرار نہیں دیتا۔ یہ اسے کام کرنے' سیاست میں داخل ہونے' اپنی رائے کا اظہار کرنے' یا کچھ بھی بننے سے اس وقت تک نہیں روکتا' جب تک یہ بحیثیت ماں اس کے اولین فریضے میں دخل انداز نہیں ہوتی' کیونکہ ماں ہی ابتداً اپنے بچوں کی تربیت اسلامی دعوت کے مطابق کرتی ہے۔ لہٰذا' اس کا اولین' مقدس' اور نہایت اہم فریضہ ماں اور بیوی ہونا ہے۔ وہ اس ترجیح کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔ ہاں' پھر بھی اگر اس کے پاس وقت ہو' تو وہ اجتماعی سرگرمیوں میں شرکت کر سکتی ہے۔ اسلام اس پر پابندی نہیں لگاتا۔''

یہاں جو بات غیر واضح ہے وہ یہ ہے کہ اس بات کی نگرانی کون کرے گا کہ عورتیں اپنے اولین' مقدس اور نہایت اہم فریضے کی ادائیگی کر رہی ہیں کہ نہیں۔ اس نقطۂ نظر اور اس کے ان بیانات میں کم از کم امکانی تضاد موجود ہے کہ اسلام عورتوں کو آزادی اور ہمہ گیر حقوق مہیا کرتا ہے۔ زینب اس بات کی وضاحت نہیں کرتی کہ کیا اس کا تصور یہ ہے کہ عورتیں بذاتِ خود آزادی اور اس بات کا اختیار حاصل کریں گی کہ انہیں اپنے ''اولین' مقدس' اور نہایت اہم فریضے'' کی ادائیگی کرنی ہے یا نہیں' یا وہ اس عام تصور کو قبول کرتی ہے کہ اسلام کی مردانہ تعبین کے مطابق مردوں کو عورتوں پر اختیار حاصل ہے اور ایسے معاملات میں فیصلے کا حق ان (مردوں) کے پاس ہے۔ اخوان اور عرب دنیا کے متعدد ممتاز پدری سردار زینب کو بہت بلند مقام کا حامل سمجھتے تھے' ان میں سعودی عرب کا شہزادہ عبداللہ فیصل بھی شامل تھا' جس نے اس سے مصر میں ملاقات کی تھی۔ ان چیزوں کی موجودگی میں یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ وہ مردانہ بالادستی کے تصور اور اختیار کو چیلنج کرتی ہے۔ اس کے یہ بیانات پرشکوہ اور آدرش پسندانہ ابہام سے مملوٗ اور متضاد تناظرات کے حامل ہیں' اور کہیں بھی اس تضاد پر توجہ نہیں دی گئی ہے۔

عورتوں سے متعلق زینب کے نقطۂ نظر میں موجود تضاد الفاظ تک محدود نہیں۔ زینب کی اپنی زندگی' ایک طرف' اسلامی معاشرے میں عورتوں کے کردار کے بارے میں اس کے بیانات سے کھلے طور پر متصادم محسوس ہوتی ہے' اور دوسری طرف' اس کی زندگی یہ دکھاتی ہے کہ اس عورت کو تمام حقوق میسر ہیں' جو عورتوں کے لئے قانوناً انتہائی تباہ کن دائرے کے

اندر اپنے (تصور) اسلام سے، یعنی شادی سے متعلق قوانین سے واقفیت رکھتی ہے۔ ایک انٹرویو میں زینب نے بتایا کہ اس نے دو شادیاں کیں، اور اس شرط پر کہ شادی شدہ زندگی کے جاری رکھنے کا اختیار اس کے پاس ہوگا۔ اس نے اپنے پہلے شوہر کو اس لئے طلاق دے دی کیونکہ اس کی شادی ''اس کا تمام وقت لے لیتی تھی اور اسے اپنے فریضے سے دور رکھتی تھی'' (بحیثیت سرگرم اسلام پسند، بحیثیت بیوی اور ماں نہیں)، اور کیونکہ اس کا شوہر ''میرے کام سے متفق نہیں تھا''۔ شادی سے قبل اس نے یہ شرط رکھی تھی کہ اس کا فریضہ مقدم ہے اور اگر ان کے درمیان کوئی اہم اختلاف پیدا ہوا تو علیحدہ ہو جائیں گے۔ اس بات کی وضاحت کے علاوہ کہ زینب کا یہ خیال درست ہے کہ (مسلم فقہ کے کچھ مکاتب میں) عورتوں کو ایسی شرائط رکھوانے کا حق حاصل ہے جو ان کے شادی کے معاہدوں میں قانونی حیثیت کی حامل ہوتی ہیں، اس کی اپنی شادی کے بارے میں یہ خیالات یہ بھی ظاہر کرتے ہیں کہ بظاہر عورتوں کو اس بات کی اجازت تھی، یا، بہرحال، اسے اس بات کی اجازت تھی کہ وہ اپنے گھرانے کی دیکھ بھال اور خود اپنے شوہر کے لئے وقف کرنے کی ذمہ داریوں پر اپنے فریضے کو مقدم سمجھے۔ اس کی دوسری شادی کی شرائط بھی اس کی پہلی شادی کی شرائط سے مماثلت رکھتی تھیں، اصل میں اس کے دوسرے شوہر نے نہ صرف تحریری طور پر اس بات سے اتفاق کیا کہ وہ اس کے اور اس کے فریضے کے درمیان نہیں آئے گا، بلکہ، روایتی کردار کے بالکل الٹ، اس نے اس بات سے بھی اتفاق کیا کہ ''وہ میری مدد کرے گا اور میری معاون کی حیثیت سے کام کرے گا''۔

زینب کی اپنی سوانح کی تفصیلات، اس کے انٹرویو میں دیئے جانے والے بیانات کی نسبت، غیر مبہم طور پر یہ بتاتی ہیں کہ اس کے فرض کو شادی پر کس طرح اولیت حاصل تھی۔ وہ لکھتی ہے کہ اس نے اپنے شوہر کو صاف صاف بتا دیا تھا کہ

> ''اگر تمہارے نجی معاشی مفادات میرے اسلامی کام کے آڑے آئیں گے اور میں سمجھوں گی کہ میری شادی شدہ زندگی میرے فریضے کی ادائیگی اور اسلامی ریاست کے قیام میں رکاوٹ بن گئی ہے تو ہم علیحدہ ہو جائیں۔
> میں نے اپنی زندگی میں سے شادی کے معاملے کو خارج کر دیا ہے تا کہ میں خود کو

مکمل طور پر اپنے فریضے کے لئے وقف کر سکوں۔ آج تمہیں یہ کہنے کا کوئی حق نہیں کہ تم میری مساعی میں شریک ہو۔لیکن یہ کہنا میرا حق ہے کہ تم خدا کی راہ میں میری جدوجہد کے جاری رہنے میں رکاوٹ نہ بنو۔ اس جدوجہد' کے لئے (میں خود کو) اٹھارہ برس کی عمر سے وقف کر چکی ہوں۔''

صاف ظاہر ہے کہ زینب کی تربیت اس توقع سے کی گئی تھی کہ وہ بڑی ہو کر اسلامی رہنما بنے گی۔ اس کے باپ نے خصوصاً اس میں اس خواہش کو پروان چڑھایا۔ وہ الازہر کا تعلیم یافتہ' اور کپاس کا بہت بڑا تاجر تھا' کاروبار سے فراغت کے دنوں میں وہ سارے ملک کا دورہ کرتا اور مساجد میں تبلیغ کرتا تھا۔ اس نے اسے (زینب کو) اسلامی ثقافتی ورثے کی تعلیم دی اور اسے بتایا کہ خدا کی مدد شامل حال رہی تو وہ ضرور رہنما بنے گی۔ وہ خود بتاتی ہے کہ اس کے باپ کا کہنا تھا' کہ ہدی شعراوی کی طرز کی رہنما نہیں' بلکہ حضرت محمد ﷺ کے وقت کی عورت رہنماؤں کی روایت کی رہنما۔

خود اپنے بارے میں زینب کی تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ اخوان رہنماؤں' عبدالفتح اسماعیل' حدیبی' اور سید قطب سے اس کی معاونت بہت گہری تھی۔ وہ اسماعیل سے اکثر ملا کرتی' یہ جاننے کے لئے کہ اس قوم کی عظمت اور عقیدے کو کس طرح بحال کیا جائے۔ وہ بتاتی ہے کہ انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ تیرہ برس (''مکہ میں دعوت کا عرصہ'') وہ اپنے مقصد کے حصول کے لئے پفلٹ جاری کریں گے' سٹڈی گروپ بنائیں گے' اور لیکچر دیں گے' اور پھر جوانوں اور بوڑھوں' اور عورتوں اور لڑکیوں کی اسلامی تعلیم'' کے بعد وہ ایک سروے کریں گے۔ اگر وہ دیکھیں گے کہ اسلام پر بطور ''مذہب اور ریاست'' عقیدہ رکھنے والوں کی ''فصل'' 75 فیصد ہے تب وہ اسلامی ریاست کے قیام کے لئے دعوت دیں گے۔ اگر فصل کم ہوئی تو اگلے تیرہ برس کے لئے پھر اپنی تعلیمات کی تبلیغ کریں گے۔ یہ غیر اہم تھا کہ نسلیں آئیں اور گزر جائیں' اہم یہ تھا کہ آخر وقت تک کام کو جاری رکھا جائے اور اسلام کا پرچم اگلی نسل کو منتقل کر دیا جائے۔

ایک مذہبی انقلابی کے عہدنامے کی طرح' زینب کی تحریر مختلف النوع انداز میں تعجب خیز ہے۔ اولاً' اور یہ بات اہم ہے کہ اسلام کے ساتھ روحانی وابستگی موجود معلوم نہیں ہوتی۔ اسلام طاقت' عظمت اور منظم معاشرے کی طرف جانے والے راستے کے طور پر ابھرتا

ہے' لیکن ایک روحانی راستے کے طور پر نہیں۔ بعینہٖ اس کے اندر مفکرانہ شعور کی خصوصیات' اور اخلاقی ادراک کی تیز فہمی کا بھی فقدان ہے' جو ایک مذہبی فریضے سے وابستہ لوگوں میں متوقع طور پر موجود ہونی چاہیں۔ خود سے انصاف کرتے ہوئے وہ ''خدا کے ساتھ گزری اچھی راتوں' ناقابلِ فراموش دنوں' اور مقدس لمحات'' کا ذکر ضرور کرتی ہے۔ یہ الفاظ اجتماعی مطالعے کے سیاق وسباق میں سامنے آتے ہیں' کہ جب لوگ قرآنی آیات کے مطالعے اور ان کے مفہوم اور مضمرات پر غوروفکر کے لئے جمع ہوتے تھے۔ زینب لکھتی ہے' وہ دن ''دلکش اور بھلے تھے' خدا کی رحمت ہم پر سایہ کئے رہتی' اور ہم مطالعے میں غرق رہتے' خود کو اور لوگوں اور جوانوں کو اپنے مقصد کی تعلیم دیتے۔'' لیکن یہ مقصد اور لگن اور مشترکہ مقصد کے لئے مل جل کر کام کرنے کا جذبہ بھی خوش نما لفاظی سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔

زینب کی معاصر' ڈور یاشفیق (1914-1976) کئی لحاظ سے اس کے بالکل برعکس تھی۔ جہاں' زینب کے گھریلو ماحول نے اس میں اسلامی ورثے کی زرخیزی اور اس کے وافر سرچشموں کا طاقتور احساس پیدا کیا وہاں ڈور یاشفیق کے گھریلو ماحول نے اس میں مغرب کی برتری' اور مضمرانہ طور پر' مقامی کی کمتری کا احساس پیدا کیا۔ ڈوریا کی تعلیم ایک کنڈرگارٹن میں ہوئی' جسے اطالوی راہبائیں چلاتی تھیں' اور آٹھ برس کی عمر میں اسے گھر سے دور تانتا اپنی نانی کے پاس بھیج دیا گیا' تاکہ وہ مقامی عربی سکول کے بجائے وہاں فرانسیسی مشن سکول میں تعلیم جاری رکھ سکے۔ اس کی ماں نے بھی اسی سکول میں تعلیم حاصل کی تھی...... ڈوریا کے بیان کے مطابق' اس کی ماں کا گھرانہ ''ایک قدیم اعلیٰ بورژوائی مصری گھرانہ تھا' جو اپنے بیشتر مال و دولت سے ہاتھ دھو بیٹھا تھا۔'' اس کا باپ ''ایک کم غیر معروف گھرانے'' سے تعلق رکھتا تھا' اور ایک سرکاری ملازم تھا۔ نہایت امتیاز کے ساتھ (مقامی) تعلیم مکمل کرنے کے بعد ڈوریا نے (اعلیٰ تعلیم کے لئے) سوربون (فرانس) جانے کا ارادہ کیا' اگرچہ اس وقت تک...... یعنی 1930ء تک...... ابھی عورتوں نے مصر میں یونیورسٹی میں جانے کا آغاز ہی کیا تھا۔ اس کا باپ اس کے سوربون جانے کے اخراجات کا بار نہیں اٹھا سکتا تھا' اس نے اسے حوصلہ دیا کہ وہ خود شعراوی سے ملے اور اپنا معاملہ پیش کرے۔ شعراوی نے جواب میں اسے ملاقات کی دعوت دی اور اسے بتایا کہ وہ اس کے لئے وظیفے کا بندوبست کرے گی۔

ڈوریا کی اس ملاقات کی تفصیل سے منکشف ہوتا ہے کہ وہ صرف یہ نہیں چاہتی تھی کہ اپنی تعلیم جاری رکھے' بلکہ اس کی خواہش تھی کہ وہ باہر مغرب میں تعلیم حاصل کرے' اور اس سے یہ بھی منکشف ہوتا ہے کہ اس کی مغرب کی تحسین کس طرح شدت جذبات سے بھری ہوئی تھی۔ شعراوی نے اسے ایسی ''شفقت اور سادگی'' سے خوش آمدید کہا کہ گیارہ برس کی عمر میں ماں سے محروم ہو جانے والی ڈوریا نے ''اپنی ماں جیسی محبت کی گرمی محسوس کی۔ ایک ایسی ماں جو میرا ہاتھ پکڑ کر میرے مستقبل کی طرف میری رہنمائی کرے گی۔''

ڈوریا اعلیٰ تعلیم کے لئے باہر گئی اور 1940ء میں سوربون سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لے کر لوٹی۔ کچھ عرصے کے لئے اس نے اسکندریہ کالج برائے خواتین اور سنیہ سکول میں پڑھایا' پھر وہ وزارتِ تعلیم کے لئے فرانسیسی زبان کی انسپکٹر رہی' اس کے بعد اس نے یہ ملازمت ترک کر کے صحافت اختیار کر لی۔ اس نے عورتوں کے تین رسائل جاری کئے۔ ان میں ایک' حامئی نسواں رسالہ' بنت النیل' ڈاکٹر ابراہیم عبدہ کے ساتھ مل کر نکالا گیا تھا۔ یہ رسالہ 1945ء سے 1957ء تک لگاتار شائع ہوتا رہا' تاآنکہ ناصر نے اسے بند کر دیا۔ ناصر نے ڈوریا کو بھی گھر میں نظر بند کر دیا تھا۔ ڈوریا کے لکھے ہوئے اداریئے عورتوں کے لئے برابری کا مطالبہ کرنے میں ہچکچاہٹ کا مظاہرہ کرتے ہیں' وہ اس بات سے باخبر تھی کہ ایسے مطالبات عورتوں کے حقوق کے لئے مردانہ معاشی تعاون کو خطرے میں ڈال سکتے ہیں' اور یہ کہ ان مطالبوں کو سامنے لانے کا مطلب بالآخر اس سوال کو حل کرنا ہو گا کہ گھر کی ذمہ داری کس پر آتی ہے۔ تاہم' 1948ء تک' اس کے عزم میں پختگی آ گئی' اور اس نے ''عورتوں کے لئے مکمل سیاسی حقوق'' کے حصول کی غرض سے بنت النیل یونین قائم کی۔ اس نے فوراً اس نئی تنظیم کا الحاق' نیشنل کونسل فار انچشین وویمن انٹرنیشنل کونسل آف وویمن سے کر دیا' اور پھر اس انٹرنیشل کونسل کی ایگزیکٹو کمیٹی کی رکن منتخب ہو گئی۔ چونکہ اس وقت مصر میں عورتوں کی متعدد تنظیمیں موجود تھیں' دوسری تنظیموں نے خود ڈوریا اور اس کی تنظیم کو عورتوں کی تمام تنظیموں کی نمائندہ کی حیثیت سے آگے لانے پر غم و غصے کا اظہار کیا' اور اس معاملے کو اس وقت کے پریس میں بھی اچھالا گیا۔

بنت النیل یونین نے اپنا پہلا جنگجویانہ عمل 1951ء میں کیا' جب ڈوریا نے ایک ہزار عورتوں کی سرکردگی کرتے ہوئے مصری پارلیمان کے سامنے مظاہرہ کیا' اور تین گھنٹے تک

اس کے اجلاس کو روکے رکھا۔ وہ صرف اس وقت منتشر ہوئیں جب دونوں ایوانوں کے صدور نے ان کے حامی نسواں مطالبات کی حمایت کا وعدہ کیا۔ اس عمل نے اسلامی قدامت پسندوں کو بھڑکا کر رکھ دیا۔ یونین آف مسلم ایسوسی ایشنزان ایجپٹ (Union of Muslim Associations in Egypt) (جس میں اخوان المسلون بھی شامل تھی) کے سربراہ نے بادشاہ کو احتجاجی پیغام بھیجا اور یہ مطالبہ کیا کہ وہ عورتوں کی ایسی تنظیموں کو کالعدم قرار دے جو انہیں سیاست میں شمولیت کی دعوت دیتی ہیں' اور یہ کہ وہ عورتوں کو اپنے گھروں میں واپس جانے پر مجبور کرے' اور وہ پردے پر جبراً عمل کروائے۔

ڈوریا کی یونین نے دوسو عورتوں پر مشتمل ایک نیم فوجی دستہ بھی ترتیب دیا تھا' ان عورتوں کو باقاعدہ فوجی تربیت دی گئی تھی۔ 1952ء میں 16 جنوری کو شروع ہونے والے ہڑتالوں اور مظاہروں کے سلسلے میں جب طالبِ علموں اور دوسرے گروہوں نے حکومت' بادشاہ اور انگریزوں کی کھلی مخالفت کی' تو اس نیم فوجی دستے نے بھی ان سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ اس نے بارکلے بینک کو گھیرے میں لے لیا اور ملازمین اور دوسرے لوگوں کو بینک میں داخل ہونے سے روکے رکھا۔ اس سے کچھ عرصہ پہلے ہی' ڈوریا نے ہندوستان میں عورتوں کے بارے میں ایک لیکچر سنا تھا' جس میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ عورتوں کی آزادی' قومی آزادی کے لئے ان کی جدوجہد کے ہمرکاب ہوتی ہے' اس نے سوچا کہ اس طریقے سے برطانوی قبضے کے خلاف عام لوگوں کی حمایت حاصل ہو جائے گی۔ برطانوی انتظامیہ نے اس ہنگامہ خیز صورتِ حال کا جواب قاہرہ پر قبضہ کرنے کے فیصلے سے دیا۔ طالبِ علموں کی کھلے عام اسلحے کی نمائش اور پولیس کے خلاف اس کا استعمال اس ہنگامہ خیز صورتِ حال کا حصہ تھا۔ برطانوی انتظامیہ نے جب پولیس کو ہتھیار رکھ دینے کے لئے کہا تو انہوں نے انکار کر دیا' لہٰذا' انگریزوں نے پولیس کا احاطہ تباہ کر دیا اور اس کا دفاع کرنے والے مصریوں میں سے ہر دسویں فرد کو قتل کر دیا۔ پچاس سے زیادہ پولیس والے قتل اور اس سے کافی زیادہ زخمی ہوئے۔ اگلے دن' 26 جنوری کو لوگوں کے ہجوم نے سارے قاہرہ میں آگ لگا دی۔

حکومت نے مارشل لاء نافذ کر دیا اور دوبارہ اختیار حاصل کرنے کی کوشش کی۔ بادشاہ نے النہاس کو ملک کا ملٹری گورنر جنرل مقرر کیا' اور پھر اچانک اسے ہٹا دیا گیا۔ ایک اور بڑی سیاسی شخصیت' علی ماہر نے ایک آزاد حکومت قائم کی' جس نے یکم مارچ کو استعفیٰ

دے دیا۔ پارلیمان سبکدوش کر دی گئی اور انتخابات غیر معینہ مدت کے لئے ملتوی کر دیئے گئے۔ عام عدم استحکام کے اسی سیاق و سباق میں' 23 جولائی 1952ء کو فوج نے اقتدار پر قبضہ کر لیا' بادشاہت ختم کر دی' اہ فاروق کو جلا وطن کر دیا' اور ناصر کو اقتدار میں لے آئی۔

انقلاب برپا کرنے والے آزاد افسران کا اقتدار پر قبضہ کرتے وقت کوئی واضح نظریاتی یا سیاسی ایجنڈا نہیں تھا' لیکن جیسے جیسے انہوں نے پاؤں جمائے یہ ایجنڈا وضع ہوتا گیا۔ ان کا پہلا مقصد برطانوی انتظامیہ کا اخراج تھا' اور انہوں نے فوراً ہی نہر سوئیز کا علاقہ خالی کرانے کے لئے مذاکرات شروع کر دیئے۔ داخلی طور پر' ان کی پالیسی کی سمت ان کے 1952ء میں کی جانے والی زرعی اصلاحات کے قوانین سے واضح ہو جاتی ہے' جن کے مطابق زمین کی انفرادی ملکیت کو دو سو فیدان تک محدود کر دیا گیا تھا۔ اخوان اور وفد پارٹی کی ممکنہ مخالفت کو ختم کرنے کے لئے 1953ء میں تمام سیاسی جماعتوں پر پابندی لگا دی گئی۔ بادشاہت موقوف کر دی گئی' اور مصر کو ایک جمہوریہ قرار دے دیا گیا۔ 1954ء میں برطانیہ کے ساتھ ایک معاہدے پر دستخط کئے گئے جس کی رو سے نہر سویز کے علاقے سے برطانویوں کا انخلا عمل میں آیا' لیکن برطانیہ کو جنگ کی صورت میں اسے اڈے کی حیثیت سے استعمال کرنے کی اجازت دی گئی۔ اکتوبر میں اس معاہدے کے بارے میں تقریر کے وقت ایک اخوانی نے ناصر پر قاتلانہ حملے کی کوشش کی۔ اخوان اسے مسلسل تنقید کا نشانہ بناتے رہے تھے۔ اخوان رہنماؤں کو گرفتار کر لیا گیا' چھ کو موت کی سزا دی گئی' اور ہزاروں کو قید میں ڈال دیا گیا۔ 1956ء میں ایک نیا آئین نافذ العمل ہوا' اس نے پارلیمانی نظام ختم کر کے اس کی جگہ صدارتی جمہوری نظام رائج کیا۔ اس نے مصر کو جمہوری ری پبلک...... ایک نیا عنصر...... اور ایک ایسی عرب ریاست قرار دیا جو مکمل طور پر عرب قوم کا حصہ تھی اور جس کا مقصد سوشلسٹ معاشی اور سماجی پالیسیوں کا نفاذ تھا۔ 1956ء میں ہائی ڈیم پروجیکٹ کے لئے منظور کئے گئے برطانوی اور امریکی قرضے کی اچانک واپسی پر' ناصر نے نہر سویز کو قومیا لیا۔ اس کا ردِعمل سہ فریقی جارحیت تھی: مصر پر برطانیہ' فرانس' اور اسرائیل نے حملہ کر دیا۔ بین الاقوامی احتجاج سے اس جارحیت کا خاتمہ ہوا۔ اس احتجاج میں اس عمل کی امریکی مذمت بھی شامل تھی' جس کے مطابق مغربی طاقتیں استعماری طرز عمل کا مظاہرہ کر رہی تھیں' اس کے علاوہ اس احتجاج میں طاقت استعمال کرنے کی روسی دھمکی بھی شامل تھی۔ عرب دنیا'

اور تیسری دنیا میں ان واقعات کے نتیجے میں ناصر مغربی غلبے کے خلاف جدوجہد کی علامت بن کر ابھرا۔

ان واقعات کے دوران ڈوریا نے عورتوں کے سیاسی حقوق کے لئے اپنی مہم جاری رکھی۔ مارچ 1954ء میں نئے مجوزہ آئین کو منظور یا مسترد کرنے کے لئے ایک اسمبلی تشکیل دی گئی۔ اس اسمبلی میں کوئی بھی عورت شامل نہیں تھی۔ ڈوریا نے محسوس کیا کہ ان کو باہر رکھنا ان کے لئے ایک دھمکی کے مترادف تھا: ''عورتوں کی عدم موجودگی میں' اسمبلی ایک ایسا آئین وضع کر سکتی ہے جس میں عورتوں کے حقوق کی ضمانت نہ دی گئی ہو۔ میں نے آخری پتہ کھیلنے کا فیصلہ کیا۔ میں نے عورتوں کے مکمل سیاسی حقوق کے لئے تامرگ بھوک ہڑتال کا فیصلہ کیا''۔ اس نے اپنی بھوک ہڑتال پر عمل درآمد شروع کر دیا اور اس بات کو یقینی بنایا کہ اسے مکمل توجہ ملے۔ اس نے بڑے بڑے مصری رہنماؤں اور مصری اور غیر ملکی خبر رساں ایجنسیوں کو تار روانہ کئے اور واضح کیا کہ اس کا مقصد عورتوں کے لئے مکمل سیاسی حقوق ہیں' اور اس نے یہ اعلان کیا' ''میں عورتوں کی نمائندگی کے بغیر آئینی اسمبلی کی تشکیل کے خلاف احتجاج کرتی ہوں۔ میں اس آئین کے تحت محکوم ہونے سے کبھی اتفاق نہیں کروں گی' جس کی تیاری میں میرا کوئی حصہ نہیں۔'' اسکے ساتھ بھوک ہڑتال میں قاہرہ کی دوسری چودہ عورتیں اور اسکندریہ کی بنت النیل یونین کی ارکان بھی شریک ہوئیں۔ قاہرہ کے گورنر کو یہ اطلاع دینے کے لئے اس کے پاس بھیجا گیا کہ نئے مصری آئین میں عورتوں کو مکمل سیاسی حقوق کی ضمانت دی جائے گی۔ ڈوریا نے اس سے تحریری ضمانت کا تقاضا کیا۔ اس نے جواب دیا' ''لیکن مادام ڈوریا' میں حکومت کو تحریری ضمانت دینے کے لئے نہیں کہہ سکتا۔ یہ ناممکن ہے'' تب اس نے اس سے کہا کہ جس اعلان کے لئے اسے کہا گیا ہے وہ اسے تحریری صورت دے دے۔ گورنر نے اس سے اتفاق کیا' اور ہڑتال ختم ہوگئی۔ ڈوریا اس کامیابی اور بین الاقوامی پریس میں ہونے والے تبصروں سے مطمئن تھی۔ اگلے مہینے اس نے ''بنت النیل'' میں لکھا کہ پریس نے عورتوں کے حقوق کی نسبت اس عمل کے مضمرانہ مفہوم کو کہیں زیادہ گہرے طور پر محسوس کیا...... جمہوری رجحان کی طاقت اور مصر میں ایک نئے عوامی شعور کا ظہور ایک ایسا شعور جو بغیر پارلیمان' بغیر آئین' اور بغیر آزادی کی حکومت کسی طرح بھی برداشت نہیں کر سکتا تھا''۔

1956ء کے آئین میں عورتوں کو ووٹ کا حق دیا گیا، تاہم، یہ حق صرف ان عورتوں کو دیا گیا جو یہ حق استعمال کرنا چاہتی ہوں، یہ ایک ایسی شرط تھی جس کا مردوں پر اطلاق نہیں کیا گیا تھا۔ ڈوریا نے قانوناً احتجاج کیا اور یہ اعلان کیا کہ بنت النیل یونین سیاسی حقوق کے اس ''جھونکے'' کو قبول نہیں کرتی۔ 1957ء میں اس نے ایک اور ڈرامائی احتجاج کیا۔ اس نے صدر ناصر اور مصری اور غیر ملکی پریس کو متنبہ کیا کہ ''دو محاذوں پر اپنی انسانی آزادی کی منسوخی کے خلاف ''احتجاج کے طور پر تامرگ بھوک ہڑتال کرنے جارہی ہے اور اپنی دھمکی پر عمل درآمد کرنے کے لئے، وہ بھارتی سفارت خانے چلی گئی۔ یہ ڈوریا کا آخری عوامی مظاہرہ تھا۔ بنت النیل سے متعلق اس کی دوسری ساتھیوں نے اسے استعفیٰ دینے پر مجبور کیا اور، مصر کی دوسری تمام عورتوں کی تنظیموں کے ہمراہ، ایک غدار کے طور پر سرعام اس کی مذمت کی۔ ناصر نے اسے گھر میں نظر بند کر دیا اور بنت النیل یونین اور رسالے پر پابندی لگا دی۔ ڈوریا نے لکھنا جاری رکھا، لیکن کئی مرتبہ وہ ذہنی شکستہ حالی کا شکار ہوئی، آخر 1976ء میں اس نے خودکشی کر لی۔

ڈوریا کی سرگرمیاں نہایت ڈرامائی اور غیر متناسب محسوس ہوتی ہیں، اور ناصر کی طرف اس کا گستاخانہ اور حقارت آمیز رویہ حیران کن ہے، کیونکہ ڈوریا اپنے وقت کے معاشرے کی سیاسی حقیقتوں کے بارے میں غلط فہمی کا شکار تھی۔ ناصر کو مغرب اور خاص طور پر برطانیہ میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور اسے ایک ابھرتا ہوا آمر قرار دیا جاتا تھا، لیکن ملک کے اندر اسے ہیرو کا درجہ دیا جاتا تھا، اور اس کی آمریت کی مخالفت کرنے میں ڈوریا غلط طور پر مغرب کی طرفداری کر رہی تھی۔ مصر میں ناصر ایک ہیرو تھا، اور یہاں اسکے عقیدے کی کم از کم لفظی حمایت بھی نہ کرنا سیاسی خودکشی کے مترادف تھا۔ ڈوریا کے متعدد اعمال، اور بالخصوص آخر عمل، لوگوں کو ذہن میں رکھ کر طے کئے گئے تھے اور ان پر اسی نقطۂ نظر سے عمل کیا گیا تھا۔ اس کی اپنی قریبی ساتھیوں کی مذمت سے حکومت کے پیدا کردہ جبری ماحول کا پتہ چلتا ہے، کہ اس کے ساتھیوں نے خود اپنی سیاسی زندگی کے بچاؤ کے لئے بطورِ غدار اس کی فوری مذمت کو ضروری سمجھا۔ پھر بھی، سیاسی زندگی کے فوری بچاؤ کی نسبت شاید کافی کچھ خطرے میں تھا، کیونکہ اس کی مذمت انتہا پسندانہ تنقید کی خاموش کرانے کے لئے حکومت کے ساتھ تعاون کے مترادف تھی۔ آیا ڈوریا کی سرگرمیاں اور تنقید سیاسی طور پر تیز فہم

تھی یا نہیں' انہوں نے حکومت کے جرم اور خطاؤں کی طرف توجہ ضرور مبذول کروائی' جو روز بروز اپنے ناقدین کی طرف زیادہ سے زیادہ جابر اور متشدد ہوتی جا رہی تھی' اگر متعدد ڈوریا ئیں ہوتیں تو بلاشبہ معاشرہ زیادہ صحت مند اور شاید ریاست کی زیادتیاں کسی نہ کسی حد تک محدود ہو گئی ہوتیں۔

ڈوریا اور زینب کچھ واضح پہلوؤں کے لحاظ سے متضاد شخصیات ہیں۔ زینب مقامی ثقافت اور تحریک نسواں کے لئے مقامی اصطلاحات میں کی جانے والی جدوجہد سے نہایت شدید وابستگی رکھتی تھی' اور ڈوریا' تعلیم اور مغربی طرز کے حامی نسواں مقاصد اور اپنی عمومی سرگرمیوں میں' مغرب کی برتری کی واضح مثال پیش کرتی تھی۔ دونوں متقابل شخصیتوں کے طور پر بھی سامنے آتی ہیں' شاید اس لحاظ سے کہ مقامی ثقافت کی طرف انکے رویوں میں بھی تعلق موجود ہے' جو ان کے بچپن کی دین ہیں۔ زینب کی زندگی طاقتور خود اعتمادی' ہر نئی صورتِ حال کا مقابلہ کرنے اور اپنے مقصد کی پیش رفت کے لئے تیز فہمی کے ساتھ مذاکرات' اور یقین و اعتماد کے ساتھ عمل کرنے' اور قید اور تشدد برداشت کر کے بھی عزم وارادے میں زیادہ پختگی پیدا کرنے کی اہلیت کا منہ بولتا ثبوت ہے' جبکہ ڈوریا کی زندگی ہر لحاظ سے اس کے برعکس ہے۔ ڈوریا کا ڈھنگ تکبر اور خوف کے درمیان معلق ہے۔ اس کی ناقابلِ انکار روشن دماغی کے باوجود' وہ اپنی دنیا کی سیاسی اور سماجی حقیقتوں کو درست طور پر سمجھنے میں کلیتاً ناکام رہی اور اس دنیا کے ساتھ وہ اکثر ناخوشگوار تعلق کا شکار رہی۔ ناصر کی حکومت کے ہاتھوں تکالیف اٹھانے پر اس کی ذات بالآخر بکھر کر رہ گئی۔ ڈوریا' بلاشبہ ایک داخل پسند تفکر کی حامل فرد' ایک دانشور' اور ایک مصنف تھی' اس کی نثر اور شاعری کی کئی کتابیں (فرانس میں) شائع ہوئیں۔ یہاں دونوں خواتین میں اختلافات کی طرف اشارہ کرنے کا مطلب خود اعتمادی اور عزم کے حامل شعور کے حق میں غیر یقینی' تفکر آمیز اور متذبذب شعور کو گھٹانا نہیں' بلکہ اس کے برعکس شاید استعماریت کے ممکنہ نفسیاتی نتائج کے نمونوں اور ان صورتوں کو پیش کرنا ہے' جن میں یہ نتائج ایک عورت کے اختیار کردہ اور متشکلہ حامی نسواں نقطۂ نظر کے ساتھ جڑے ہوتے تھے اور اس پر اثر انداز ہوتے تھے۔ زینب کا اپنی ثقافت کی برتری پر یقین تھا' اور یہ یقین بچپن میں ہی اس میں اپنی جڑیں پیوست کر چکا تھا' یہی یقین نفسیاتی طور پر اس کی اپنی وقعت اور داخلی استحکام کے غیر متزلزل احساس کے طور پر ابھرتا

ہے۔ اس میں اسلام کے اندر ''تحریک نسواں'' ڈھونڈ نکالنے کا اس کا عزم بھی شامل ہے۔ یہ چیز مغرب کی مدح خوانی اور مضمرانہ یا غیر مضمرانہ طور پر مقامی کی تحقیر کے بالکل متضاد ہے' مغرب کی مدح خوانی اور مقامی کی تحقیر نے ہی ڈوریا کے پسِ منظر اور بچپن کو تشکیل دیا تھا' اور شاید یہی چیز نفسیاتی طور پر اس کے داخل میں نفرت ذات اور (اپنے وجود میں موجود مقامی کی) خود استردادی اور منقسم و منتشر احساس ذات کے طور پر سامنے آتی ہے' اور یہ کرب و عذاب خود اپنے خلاف صف آرا شعور کا لازمی نتیجہ ہے۔

تاہم' اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جانا چاہیے کہ ایک استعماری محکوم ملک میں دو ثقافتوں کے میل میلاپ کا لازمی مطلب استعماری ثقافت کی برتری کا احساس ہوتا ہے یا اس کا لازمی نتیجہ ایک غیر مستحکم اور منقسم احساس خودی ہے۔ نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالا جانا چاہیے کہ تحریک نسواں اور ''ذوثقافتے'' کے امتزاج کا مطلب استعماری برتری کا احساس یا اس کا لازمی نتیجہ غیر یقینی احساس خودی ہے۔ انجی افلاطون کی زندگی میں ایسے کسی بھی عنصر کی تشکیل نہیں ہوئی: وہ ذوثقافتی تھی' اور وہ بھی حکومت کے ہاتھوں مشکلات کا شکار رہی۔ اپنی کمیونسٹ سرگرمیوں کی وجہ سے اس نے قید کے دوران (1959-1963) بھی مصوری جاری رکھی' اور اپنی ساتھی قیدیوں کو موضوع بنا کر اس نے قیدی عورتوں کا نہایت اہم ریکارڈ تخلیق کیا۔

باب 11

مستقبل کے لئے جدوجہد

بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں مصری عورتوں کے کردار میں بے انتہا وسعت اور تبدیلی آئی۔ عورتیں معزز اور پیشہ وارانہ کام کے ہر شعبے میں در آئیں۔ ان میں علم ہوا بازی، انجینئرنگ، بڑے کاروبار، اور سیاست تک شامل تھے، یہاں تک کہ وہ پارلیمان کی رکن بھی بنیں۔ جن منصوبوں تک وہ پہنچ سکیں، وہ جج اور سربراہِ مملکت کے منصب تھے۔ معیشت، سیاسی زندگی، اور ظاہری، غالب ثقافت میں ان کی شمولیت کی نوعیت آج ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ معیشت اور معاشرت میں عورتوں کی شمولیت، اور افرادقوت میں ان کی بڑھتی ہوئی تعداد اور معاشی ضرورت (کہ بیشتر متوسط طبقے کے گھرانے کے مردوں کے ساتھ عورتیں بھی آمدنی میں اضافہ کریں) عورتوں سے متعلق مباحث کو مزید پیچیدہ بناتے ہیں، ملک کی سرحدوں کے اندر تبدیل شدہ سماجی حقیقت سے پیدا ہونے والی پیچیدگی، قومی سرحدوں سے پرے واقع ہونے والی تبدیلیوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والی پیچیدگی کی جہالت سے دوچند ہو جاتی ہے۔ مثلاً، مصر کا مغرب سے تعلق اور علاقائی اور بین الاقوامی قوتوں کی بڑھتی ہوئی اہمیت یہ تمام عوامل مقامی صورت حال کو مختلف النوع انداز میں متاثر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر، 1960ء کی دہائی میں تیل کی دولت کی وجہ سے مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کو بھی ملازمت کے مواقع فراہم ہوئے اور شاید اسی وجہ سے بطور ایک سماجی اصطلاح اسلام زیادہ موثر قرار پایا۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو عورتوں کے لئے بہت اہمیت کا حامل ہے۔ ایرانی انقلاب، اور مشرق وسطیٰ اور دوسرے علاقوں جیسے کہ پاکستان، میں سیاسی طور پر اسلام کا فروغ، مصر کی صورتِ حال کے لئے (اور درحقیقت، دوسرے عرب اور مسلم ممالک کے لئے) امکانی مضمرات کے حامل ہیں۔ یہ تمام عناصر عرب دنیا میں، اور مصر میں، آج کے

مباحث کی تشکیل میں ایک نیا کردار ادا کرتے ہیں۔ ان دہائیوں کا مخصوص اور مفصل مطالعہ ہی موجودہ حقیقت اور اس کے مباحث کی پیچیدگی کو مناسب طور پیش کر سکتا ہے۔ میں یہاں کچھ بڑے بڑے رجحانات کا کھوج لگاؤں گی۔

1952ء کے انقلاب نے سماجی مساوات اور عورتوں کے بارے میں اپنے اعلانیہ نقطۂ نظر کے لحاظ سے مصر میں ایک نئے عہد کا ڈول ڈالا۔ حکومت کی طرف سے نئی سماجی مساوات کی سمت کا پہلا اشارہ زرعی اصلاحات کے قانون کی صورت میں سامنے آیا۔ یہ قانون ستمبر 1952ء میں نافذ ہوا اور اس نے زمین کی انفرادی ملکیت دو سو فیصدان تک محدود کر دی۔ اس قانون کا سب سے بڑا ہدف زمینداروں کی طاقت کو توڑنا تھا۔ انقلاب سے قبل دو ہزار زمیندار 20 فیصد زرعی زمین کے مالک تھے' اس کے ساتھ ہی قانون کی ان مزید شقوں سے بھی حکومت کی مساوات کی پالیسی پر عمل کرنے کی نیت کا اظہار ہوتا تھا کہ زائد زمین بے زمین کسانوں اور چھوٹے کسانوں میں بانٹ دی جائے گی۔ 1956ء کے بعد' جب حکومت نے اپنے پاؤں جما لئے تو اس نے ''عرب سوشلزم'' کو اپنا لیا اور ایسے اقدامات کرنے کا بیڑہ اٹھایا جس سے سماجی اور معاشی مساوات پسندی اور ریاستی کنٹرول میں معاشی اصطلاحات کے پروگرام سے اس کی وابستگی عیاں تھی۔ معاشی اصلاحات میں غیر ملکی کاروباری مفادات اور معیشت کے صنعتی سیکٹر میں تمام بڑے کاروبار کو قومیانا زرعی لگان پر کنٹرول' کم از کم اجرت کا قانون' اور سماجی خدمات کو متعارف کروانا شامل تھے۔ ان اقدامات نے بالآخر مصر کے طبقاتی ڈھانچے میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کیں' اس طرح قدیم اشرافیہ تحلیل ہوگئی اور آبادی کا ایک بہت بڑا اور نیا حصہ متوسط طبقے کے طور پر سامنے آیا۔

یہ قلب ماہیت عورتوں کے لئے بھی اتنی ہی اہم تھی جتنی مردوں کے لئے۔ ریاست نے واضح طور پر اپنے تمام شہریوں کو مواقع مہیا کرنے کے عہد کا اعلان کیا' اس میں عورتوں کی شمولیت کو بہت اہمیت دی گئی۔ 1962ء میں نیشنل کانگریس نے ایک نیشنل چارٹر منظور لیا (ملک کی سیاسی اور آئینی زندگی کی تنظیم نو اس چارٹر کا مقصد تھا)۔ اس چارٹر نے یہ اعلان کیا کہ مردوں اور عورتوں کو محنت کرنے والے مساوی شریک کار قرار دیا جانا چاہیے۔ سوشلزم اور سماجی آزادی کے مقاصد ''ہر شہری کو مساوی مواقع مہیا کئے بغیر پورے نہیں ہو سکتے یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ قومی دولت سے انہیں منصفانہ حصہ مل سکے'' اور تمام شہری

مردوں کے ساتھ ساتھ عورتیں بھی کام کا حق رکھتی ہیں اور یہ ان کا فرض بھی ہے۔''عورت کو مرد کے برابر سمجھنا چاہیے' اور اس لئے اسے اپنی آزادانہ حرکت میں رکاوٹ بننے والی بیڑیوں کو اتار پھینکنا چاہیے' تا کہ وہ زندگی کی تشکیل میں تعمیری اور سنجیدہ کردار ادا کر سکے۔'' 1956ء میں' ریاست پہلے ہی عورتوں کو ووٹ کا حق اور سیاسی عہدوں کے لئے مقابلے کا حق دے چکی تھی۔ 1957ء تک دو عورتیں قومی اسمبلی کے لئے منتخب کی جا چکی تھیں' اور 1962ء میں' ایک خاتون' ڈاکٹر حکمت ابوزید کو صدر ناصر نے سماجی معاملات کا وزیر مقرر کیا تھا۔

عورتوں کے کردار میں تبدیلی اور وسعت لانے میں تعلیمی پالیسی اور حکومت کے موثر مساوات پسندانہ اقدامات بلاشبہ بہت اہمیت کے حامل تھے۔ ابتدائی اقدامات میں 1952ء کا حکومتی فرمان بھی تھا' جس کی رو سے چھ سے بارہ برس کی عمر کے درمیان تمام (لڑکوں اور لڑکیوں) کے لئے تعلیم کو مفت اور لازمی قرار دیا گیا' ان اقدامات میں پرائمری کی سطح پر مخلوط تعلیم کی پالیسی بھی شامل تھی جس پر تب سے ہی عمل کیا جا رہا ہے۔آنے والے برسوں میں تمام سطحوں پر تعلیم کو مفت قرار دے دیا گیا' اس میں یونیورسٹی کی تعلیم بھی شامل تھی۔ یونیورسٹیوں میں مخلوط تعلیم کے شعبوں میں گریڈ اور جنس کے امتیاز کے بغیر' مقابلے کی بنیاد پر داخلہ دیا جاتا تھا۔ ریاست ضرورت مند طالبِ علموں کے ساتھ ساتھ اعلیٰ کارکردگی دکھانے والے طالبِ علموں کو مالی مدد بھی مہیا کرتی تھی۔ ریاست یونیورسٹی سے تعلیم مکمل کرنے والوں کو ملازمت کی ضمانت بھی دیتی تھی' اس چیز نے ڈگری کے حصول کی کوشش کو مزید مہمیز کیا۔

اضافی مراعات شاذ ہی درکار ہوتی تھیں۔ خاص طور پر شہری علاقوں میں لڑکیوں اور لڑکوں' عورتوں اور مردوں' دونوں کی تعلیم کی بے انتہا مانگ تھی۔ رسد طلب کے برابر نہیں ہو سکتی تھی۔ موجود سہولتوں سے دو شفٹوں میں فائدہ اٹھایا گیا اور اساتذہ سے روزانہ ایک سے زیادہ شفٹوں میں کام لیا گیا۔ اس طرح طالبِ علم' استاد کے تناسب کو جتنا بڑھایا جا سکتا تھا بڑھایا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں 1952ء میں پرائمری سکول کی عمر کے 45 فیصد طالبِ علم سکول جاتے تھے' وہاں 1960ء میں تعداد بڑھ کر 65 فیصد ہوگئی' اور 1967ء تک 80ء فیصد تک پہنچ گئی۔ اس کے بعد' لڑکوں اور لڑکیوں کے داخلے کے شرح معمولی طور نیچے گرنے لگی۔ اس کی وجہ غالباً تعلیمی نظام کا جمود' اور 1967ء میں اسرائیل سے شکست کے بعد اسلحے

پر اٹھنے والے اخراجات میں اضافہ تھا۔ تاہم' لڑکیوں کے داخلے کی شرح لڑکوں کے داخلے کی شرح کی نسبت تیزی سے بڑھتی رہی' اور ان دونوں شرحوں کے درمیان فرق بتدریج کم ہو کر 1970ء کی دہائی تک تمام سطحوں پر دو لڑکے اور ایک لڑکی پر ٹھہر گئی۔

تعلیم کے شعبے میں عورتوں کی شمولیت میں نہایت ڈرامائی اضافہ اعلیٰ تعلیم...... یعنی یونیورسٹیوں اور دوسرے اعلیٰ تعلیم کے اداروں میں ہوا۔ عورتوں کے داخلے کی شرح میں مردوں کے داخلے کی شرح کی نسبت نہایت تیزی سے اضافہ ہوا۔ 54-1953 میں مردوں اور عورتوں کا تناسب بالترتیب 2ء13 اور ایک تھا' جو 1976ء میں 8ء1 اور 1 ہو گیا۔ 54-1953ء میں یونیورسٹیوں اور اعلیٰ تعلیم کے اداروں میں 6,121 عورتیں زیر تعلیم تھیں' اور 1962ء تک یہ تعداد بڑھ کر 19,762 ہو گئی۔ 1980ء تک یونیورسٹی کی ڈگری رکھنے والی عورتوں کی تعداد تقریباً 154,000 تھی' اور یہ تعداد پورے ملک کے یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ لوگوں کا ایک چوتھائی تھی۔

تعلیم تک عورتوں کی رسائی کا نتیجہ روزگار کی حامل عورتوں کی تعداد اور ان کے روزگار کی نوعیت میں انتہائی اہم تبدیلی کی صورت میں سامنے آیا۔ 1962ء میں اجرت حاصل کرنے والے محنت کاروں کی فوج کا 4 فیصد حصہ عورتیں تھیں' اور ان 618,000 عورتوں کی اکثریت ناخواندہ دیہی محنت کشوں پر مشتمل تھی' جو زرعی شعبے میں کام کرتی تھیں۔ 1982ء تک مصری عورتوں کا 15 فیصد یا دس لاکھ عورتیں' گھر سے باہر باقاعدہ ملازمت کرتی تھیں ان کی اکثریت شہری علاقوں میں ملازم تھی۔ اس اضافے کی واحد وجہ محنت کاروں کی فوج میں تعلیم یافتہ عورتوں کی شمولیت تھی۔ ان کا سب سے زیادہ تناسب پیشہ ورانہ' تکنیکی' اور سائنسی شعبوں یں تھا' ملک میں ایسی ملازمتوں کا 26 فیصد حصہ عورتوں کے پاس تھا۔ معلّمی اور صحت سے متعلق کام فروغ پذیر شعبے تھے' اور عورتوں کے روزگار کے شعبوں کے حیثیت سے کلیریکل کام اور سول سروس میں بھی بہت اہمت ترقی ہوئی تھی۔ حقیقتاً عورتیں تمام شعبوں میں سرایت کر گئی تھیں' ان میں اہم شعبے علم ہوا بازی' انجینئرنگ' سیاست' زراعت' طب' قانون' صحافت' فلم' کاروبار' ریڈیو' اور ٹیلی وژن (ریڈیو اور ٹیلی وژن ایسے شعبے تھے جہاں عورتوں نے بہت شہرت پائی) تھے۔

ان واضح مثبت تبدیلیوں کے باوجود' مصر میں معاشی اور آبادی کے مسائل کی

موجودگی کا مطلب یہ تھا کہ ریاست ناخواندگی کو ختم کرنے میں ناکام رہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ نظام آبادی کے کچھ حصوں کے لئے بہت سود مند تھا۔ مثال کے طور پر' دیہی علاقوں کی نسبت شہری علاقوں میں بہتر تعلیمی سہولتیں مہیا کی گئی تھیں۔ مزید برآں' تعلیمی نظام نے کسی نہ کسی حد تک غریب طبقات کے مقابلے میں امراء کے حق میں طبقاتی تعصب کو برقرار رکھا' کیونکہ نچلے طبقوں کے گھرانے اکثر چھ برس کی عمر کے بعد سے بچوں کی کتابوں وغیرہ کے اخراجات کا بار اٹھانے کے قابل نہیں ہوتے تھے' بلکہ وہ گھریلو اخراجات کے لئے بچے کی مالی آمدنی کی احتیاج رکھتے تھے۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ پرائمری تعلیم کے فوائد ایسے نہیں تھے جو بچے کو خاص طرح کی محنت کے لئے تیار کرتے ہوں' جیسے کہ زرعی کام وغیرہ۔

اس صورتِ حال میں صاف ظاہر ہے کہ لڑکوں کی نسبت لڑکیوں کے لئے تعلیم کے فوائد کہیں کم تھے' اور بالخصوص دیہی علاقوں میں لڑکوں کے مقابلے میں لڑکیوں کو سکول سے اٹھا لینے کی شرح بہت زیادہ تھی۔ 1950ء کی دہائی سے خواندگی کے اعداد میں بہتری آتی ہے' جس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مصر کے لئے ناخواندگی کا مسئلہ کتنا بڑا مسئلہ تھا' اور یہ اعداد مردوں اور عورتوں کی خواندگی کی شرحوں کے درمیان فرق کو بھی ظاہر کرتے ہیں۔ مجموعی طور پر' 1960ء اور 1976ء کے درمیان فرق کو بھی ظاہر کرتے ہیں۔ مجموعی طور پر 1960ء اور 1976ء کے درمیان آبادی کی ناخواندگی کی شرح 70 فیصد سے گر کر 56 فیصد ہو گئی تھی۔ مردوں کی ناخواندگی کی شرح 56 فیصد سے 43 فیصد اور عورتوں کی ناخواندگی کی شرح 84 فیصد سے 71 فیصد تک کم ہوئی۔

ناخواندگی کے خلاف جنگ کی صورتِ حال تبدیل کرنے والا ایک اہم عامل آبادی کی افزائش کی شرح ہے: ایک طرف تعلیمی پروگراموں میں پھیلاؤ آیا دوسری طرف آبادی میں بھی اضافہ ہوا' جو 1960ء اور 1976ء کے درمیان دو کروڑ ساٹھ لاکھ سے بڑھ کر تین کروڑ اسی لاکھ ہو گئی۔ 1980ء کی دہائی میں چار کروڑ کی حد عبور کرنے کے بعد اس میں 3ء2 سالانہ اضافہ ہو رہا ہے' قریب قریب ہر سال دل لاکھ لوگوں کا اضافہ۔ (جبکہ) تعلیمی سہولتوں میں اس شرح سے اضافہ ہوا ہے۔

انقلاب کے بعد تک ریاست نے ضبط ولادت کو فروغ دے کر افزائش آبادی پر قابو پانے کے اقدامات کا آغاز نہیں کیا تھا۔ خاندانی منصوبہ بندی کے پہلے کلینک 1955ء

میں کھولے گئے۔حکومت 1960ء کی دہائی سے لے کر 1967ء تک خاندانی منصوبہ کی چمپئن رہی تا آنکہ اسلحے پر اٹھنے والے اخراجات میں اضافے کی بنا پر' دوسرے شعبوں کی طرح اس شعبے کے لئے مختص فنڈ بھی محدود کر دیئے گئے۔ اگر چہ 1970ء کی دہائی کی ابتداء میں حکومتی مشیر نے اعلان کیا تھا کہ افزائش آبادی بھی مصر کے لئے صیہونی دشمنوں جتنا ہی بڑا خطرہ ہے' اور سادات نے بھی خاندانی منصوبہ بندی کی حمایت کا اعلان کیا تھا' (تاہم) اس دہائی کے کہیں آخر میں جا کر اس پروگرام کے لئے فنڈ مختص کئے جانے کا آغاز ہوا' اور پورے ملک میں 3,675 کلینکوں کا سلسلہ قائم کیا گیا۔ اگر چہ یہ اقدام ناکافی ہے' (لیکن) بیشتر ترقی پذیر ملکوں کی نسبت یہ بہت وسعت کا حامل ہے۔ باوجودیکہ' ضبط ولادت کے طریقوں پر ابھی تک عام سطح پر عمل نہیں کیا جاتا ہے۔ تخمینے بتاتے ہیں کہ 5 فیصد سے لے کر 8 فیصد تک سے بھی زیادہ جوڑے ان طریقوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس کی وجوہات پر ابھی تک کوئی مناسب مطالعہ نہیں ہوا ہے۔سہولت نامناسب اور ناکافی ہوسکتی ہے: مثال کے طور پر کلینک وسیع سطح پر معلومات نہیں پھیلا رہے یا ان کی کارکردگی ناکافی ہے' اور شاید انہیں مناسب تشہیری مہم کی مدد بھی حاصل نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اکثر لوگ (غلط طور پر) یہ سمجھتے ہوں کہ ضبط ولادت اسلامی احکام کے خلاف ہے۔

پھر یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جوڑے اپنی افزائشی صلاحیت کو محدود کرنے کی خواہش نہ رکھتے ہوں۔ بڑے خاندان بنانے کی متعدد وجوہات میں سے بچوں کی شرح اموات (1967 میں 1000 ولادتوں میں سے 119 اموات ہو جاتی تھیں' اور دیہی علاقوں میں یہ شرح غالباً بہت زیادہ تھی) اور زندہ بچے یقینی بنانے کی خواہش شامل ہے۔ بچے معذوری یا بڑھاپے کے خلاف تحفظ کی ضمانت ہیں اور ان کی مہیا کردہ اضافی محنت' بالخصوص دیہی علاقوں میں' بہت اہمیت کی حامل ہوسکتی ہے۔ حالیہ قانونی صورتِ حال کے پیشِ نظر' جس کے تحت مرد آسانی سے طلاق دے سکتے ہیں' عورت سمجھتی ہے کہ اضافی بچے نفسیاتی طور پر مرد کو باندھے رکھنے اور مالی طور پر طلاق کو مشکل بنانے میں مددگار ہوں گے' کیونکہ باپ بچوں کا بار اٹھانے کا پابند ہوتا ہے۔مصر اور دوسرے ملکوں کے مطالعے خواندگی اور محدود تولید کے درمیان مضبوط ربط کا پتہ دیتے ہیں' اور مصر سے متعلق تحقیق تعلیم یافتہ شہری جوڑوں میں مانع حمل طریقوں کے وسیع استعمال اور چھوٹے خاندان کے درمیان باہم ربط کی مظہر ہیں۔

لیکن خواندگی کی شرح کی نسبت آبادی کی افزائش کی شرح میں بڑھتے ہوئے اضافے کا حل یہی ہے کہ تعلیمی پروگراموں اور ضبط ولادت کے پروگراموں کے فنڈ میں وسیع اضافہ کیا جائے' اور یہ ایک ایسا حل ہے' جس پر ملک کی مایوس کن معاشی صورتِ حال کے پیشِ نظر' مصر کے لئے حالیہ طور پر عمل کرنا انتہائی مشکل ہے۔

لہٰذا' تعلیمی مہم کے افزائش آبادی کے ساتھ نہ چل سکنے کی وجہ سے ناخواندگی کی شرح بلند ہی رہتی ہے' اور یہ تعلیم کے پھیلاؤ اور آبادی کے ایک اہم حصے کو مہیا ہونے والے مواقع کے ساتھ موجود رہتی ہے اور آبادی کا یہ اہم حصہ عورتوں اور مردوں دونوں کے لئے حقیقی سماجی اور ثقافتی تبدیلی کے لحاظ سے بہت بڑا ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ بڑھتے ہوئے مساویانہ تعلیمی مواقع' خواندہ لوگوں کی تعداد میں اضافہ اور بچوں کو سکول بھیجنے والے نئے گروہوں کی شمولیت' اور اس طرح پیشہ وارانہ اور معزز شعبوں میں داخل ہونے کی اہلیت' نے مصر کے طبقاتی ڈھانچے کو منقلب کر کے رکھ دیا ہے۔ خیال کیا جاتا ہے ک انقلاب کے بعد کی ابتدائی دو دہائیوں میں مصر کے معاشرے کی سیال صورت حال اور بالائی حرکت کی مثال اس صدی کے کسی بھی دوسرے دور میں ملنا مشکل ہے۔

اعلیٰ تعلیمی کارکردگی' مردوں اور عورتوں دونوں کی بالائی سماجی حرکت' اور شہری محنت کاروں کی فوج میں عورتوں کی بڑھتی ہوئی شمولیت نے آبادی کی ساخت میں ایک دوسری تبدیلی پر بھی اثر ڈالا: یعنی ہجرت۔ دوسرے بیشتر ترقی پذیر ملکوں کی طرح' مصر میں بھی پچھلی دہائیوں میں دیہی علاقوں سے شہری علاقوں کی طرف ایک بڑی ہجرت عمل میں آئی ہے۔ اس ہجرت کی وجوہات میں آبادی میں اضافہ اور دیہی علاقوں میں آبادی کی افراط (زراعت کے شعبے میں روزگار میں اضافہ ہونا مشکل ہے)' اور تعلیم اور تعلیم کی پیدا کی ہوئی توقعات (کیونکہ مناسب سمجھی جانے والی ملازمتیں اور سہولتیں دیہی علاقوں میں دستیاب نہیں ہوتی) شامل ہیں۔ قاہرہ کی آبادی کا حجم نیو یارک کی نسبت بہت زیادہ ہے' اگرچہ قاہرہ اونچی اونچی عالیشان عمارتوں کا شہر نہیں۔ (اور یہ بات آبادی کی افراط ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے) اگرچہ اس شہر کی آبادی کے غیر معمولی حجم کی وجہ جزوی طور پر فطری اضافہ بھی ہے' (لیکن) اہم ترین سبب دیہی علاقوں سے ہجرت ہی ہے۔

ان رجحانات کے ساتھ تعلیم' خواندگی کے پھیلاؤ' اور بالائی سماجی حرکت سے

آبادی کا ایک بہت بڑا حصہ زیادہ سے زیادہ سیاسی ہوتا جا رہا تھا۔ ان چیزوں کا مطلب یہ تھا کہ دیہی اور شہری پسِ منظروں سے آنے اور ابھرتے ہوئے درمیانے طبقے کو متشکل کرنے والا آبادی کا یہ بہت بڑا حصہ ثقافت کے بڑے دھارے اور تمام سطحوں پر اس کے مباحث کو تشکیل دیتا ہے' ان تمام سطحوں پر یہ مباحث ادب' سیاست' فکر اور رسوم اور لباس کی صورت میں اظہار پاتے تھے۔ ثقافت کا یہ بڑا دھارا اور اس کے مباحث اب نہ صرف وسیع سماجی بنیاد پر متشکل ہو رہے تھے بلکہ کئی صدیوں میں پہلی دفعہ اس کی تشکیل میں عورتوں کی اہم تعداد بھی شریک تھی۔ ٹیلی وژن' فلم' اور ادب کے ساتھ ساتھ ملبوسات' بدلے ہوئے ثقافتی مظاہر اور بڑے دھارے کے مباحث کے آغاز کے عکاس تھے۔

عورتوں اور عورتوں کے مسئلے کے لحاظ سے 1950ء سے 1980ء تک دہائی تک کے ثقافتی مظاہر اور مباحث دو ادوار میں تقسیم ہوتے ہیں۔ پہلا دور جاندار تحریک نسواں کی وجہ سے نمایاں تھا' اور اس کا اظہار تنظیمی سرگرمیوں اور ادبی اضاف میں ہوتا تھا۔ جو نفسیاتی اور دوسری اقلیموں میں مردانہ بالادستی کی سیاست سے متعلق تنقیدی شعور کو ظاہر کرتی ہیں' ان نفسیاتی اور دوسیر اقلیموں کو اب تک کھنگالا نہیں گیا تھا۔ صدی کے ابتدائی حامیاں نسواں نے اصلاً عورتوں کے ساتھ ہونے والی ایسی ناانصافیوں کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا تھا جنھیں قانوناً اور ظاہری اور رسمی طور پر جائز سمجھا جاتا تھا' جبکہ 1960ء اور 1970ء کی دہائیوں تک نجی حیثیت کے قانون (Personal Status Law' شادی سے متعلق قوانین) میں اصلاح کی جنگ جاری رکھنے کے علاوہ عورتوں نے اب مخفی اور بے ضابطہ' نفسیاتی' اور جسمانی' دونوں طرح کے جبر و تشدد کو منظرِ عام پر لانے اور ممنوعہ معاملات جیسے کہ ضبط تولید اور نسوانی ختنے' پر خود کو منظم کرنا شروع کر دیا تھا۔ موجودہ طور پر جاری تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ باضابطہ اور بے ضابطہ تنظیمی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ ادبی لحاظ سے بھی' 1950' 1960 اور 1970 کی دہائیوں کا دور' جاندار اور فعال تحریک نسواں کا دور تھا۔

1950 اور 1960 کی دہائیوں میں ادب میں عروج پانے والی عورتوں کی نسل میں سے متعدد حامیان نسواں مصنّفین سامنے آئیں' ان میں سے بیشتر کا تعلق شہری متوسط طبقے سے تھا' اور انہوں نے درمیانے طبقے کی زندگی کی نفسیاتی پیچیدگیوں کو متشکل کرنے کی ذمہ داری اٹھانے کے ساتھ ساتھ عورتوں کے ساتھ ثقافتی طور پر جائز زیادتیوں کو بھی تنقید کا

نشانہ بنایا۔ اس گروہ میں شامل متعدد مصنّفین میں سے دو نہایت نمایاں ہیں۔ یہ متوسط طبقوں کے واضح اور تباہ کن مرد مرکز رواجوں کو بے نقاب کرنے میں نہایت مشتاق تھیں۔ ان میں سے ایک توالیفہ رفعات (Alifa Riffat) ہیں اور دوسری آندری شدید (Andree Chedid)۔ رفعات کی کہانیاں طنزیہ، غیر جذباتی اور بے رحم ہیں۔ یہ مصری مرد کی ثقافتی طور پر جائز سمجھی جانے والی تباہ کن انا کو چیر پھاڑ کر رکھ دیتی ہیں۔ شدید بھی ایسی ہی ژرف نگاہی اور اندوہ ناکی کے ساتھ ہونے والی ناانصافی اور استحصال کو رقم کرتی ہے۔ اول الذکر مصنفہ مسلم پسِ منظر کی حامل ہے اور عربی میں لکھتی ہے، اور دوسری عیسائی پسِ منظر سے متعلق ہے اور فرانسیسی میں لکھتی ہے۔ لیکن جہاں تک ثقافتی طور پر جائز رسم و رواج کا تعلق ہے، مسلمان اور عیسائی آبادی عورتوں پر ہونے والی جن زیادتیوں کو روا رکھتی ہے، ان دونوں مصنّفین کے ہاں انکی پیش کش میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہے۔

عورتوں پر ہونے والے نفسیاتی جبر کو بیان کرنے کے علاوہ، بچپن کی شادی کے مسائل اور ثقافتی طور پر جائز وحشیانہ پن، یعنی ''غیرت'' کے لئے عورت کے قتل کو بھی شدید سامنے لاتی ہے۔ مثال کے طور پر اس کا ناول ''بے انتہا نیند سے'' ایک نوعمر لڑکی کی شادی اس کی مرضی کے خلاف ایک درمیانی عمر کے آدمی کے ساتھ کر دینے سے متعلق ہے۔ اس میں سیدہ کے قتل کا مختصر ذکر سامنے آتا ہے، لیکن ادبی اور نفسیاتی لحاظ سے سیدہ کے قتل کی کہانی مرکزی مقام کی حامل ہے۔ سیدہ ایک بیوہ ہے، جسے ایک شام کھجور کے جھنڈ میں ایک آدمی سے گفتگو کرتے ہوئے دیکھ لیا جاتا ہے اور اس پر بہتان لگا دیا جاتا ہے۔ ''باپ اور بھائی طیش میں آجاتے ہیں اور اسے قتل کر دیتے ہیں''۔

پوشیدہ جسمانی زیادتیوں کو بے نقاب کرنے میں نوال السعداوی سے زیادہ کسی مصنف نے زیادہ اہم اور واضح کردار ادا نہیں کیا، نہ ہی کوئی حامئی نسواں اتنی صاف گو اور بے باک رہی ہے اور عورت دشمن اور مرد مرکز ثقافتی رواجوں کو چیلنج کرنے میں اتنی سرگرم رہی ہے۔ متذکرہ پوشیدہ جسمانی زیادتیاں ثقافتی طور پر جائز ہوتی ہیں اور ان پر کھلے عام عمل کیا جاتا ہے، جیسے کہ عورتوں کے ختنے کا رواج۔ یہ زیادتیاں ثقافتی طور پر پوشیدہ ہوتی ہیں اور ان پر چوری چھپے عمل کیا جاتا ہے، اگرچہ انہیں برا سمجھا جاتا ہے، جیسے کہ بچوں کے ساتھ جنسی زیادتی۔ اپنے حالیہ ناولوں میں سعداوی نے جسم فروشی اور ناجائز اولاد کے ساتھ ساتھ

عورتوں کے ساتھ نفسیاتی زیادتی کے معاملات کو بھی اٹھایا ہے۔

مخفی اور پوشیدہ غیر انسانی زیادتیوں کو منظرِ عام پر لانے کے باوجود بھی عورتوں پر ہونے والے ظلم و جبر کا صرف ذرہ بھر حصہ سامنے آتا ہے۔ عورتیں بے شمار نیم جائز اور غیر جائز' بلکہ معمول کے رواجوں کا شکار ہیں۔ ان میں سے متعدد پر ابھی تک توجہ نہیں دی گئی ہے اور انہیں ضبط تحریر میں نہیں لایا گیا ہے۔ صرف منتشر اور مختصر معلومات دستیاب ہیں جیسے کہ محلّہ الکبری کی کاتنے اور بننے کی فیکٹری میں کام کرنے والی عورتوں کے بارے میں 1946ء کی رپورٹ یہ رپورٹ بتاتی ہے کہ یہاں کام کرنے والی 90 فیصد عورتیں تپ دق میں مبتلا تھیں۔ ایسی دستاویزات لڑکوں اور عورتوں کے ساتھ ہونے والی ایسی زیادتیوں اور ناانصافیوں کی نشاندہی کرتی ہیں جو بیشتر ضبط تحریر میں نہیں آپاتیں۔ درست ہے کہ صرف عورتیں ہی تپ دق' ناقص غذا' اور غیر انسانی برتاؤ کا شکار نہیں۔ غربت اور انسانی حقوق کے مسائل عمومی ہیں مشرق وسطیٰ میں لڑکوں اور مردوں کے ساتھ ساتھ لڑکیاں اور عورتیں بھی ان سے محفوظ نہیں۔ لیکن معاشی طور پر محروم لوگوں میں عورتیں مردوں کی نسبت زیادہ محروم اور زیاتیوں کا زیادہ شکار ہیں۔ عدالتوں میں عورتوں کے ساتھ غیر انسانی اور غیر منصفانہ برتاؤ روا رکھنے والے رویئے ایک تسلسل کے ساتھ' دوسرے انداز میں اور غیر رسمی دائروں میں ان کی منظم محرومی کو جائز بنا دیتے ہیں۔

تاہم' یہ بات اہم ہے کہ مصری معاشرے میں عورتوں کے ساتھ زیادتیوں کو روا قرار دینے والے پوشیدہ اور متعدد رواجوں کی موجودگی کا مطلب یہ نہیں کہ مغربی مرد کی نسبت مصری یا مسلمان یا عرب مرد عورت کی طرف زیادہ مستبد اور زیادہ عورت دشمن ہے۔ نوال السعدادی نے اپنے ناول ''حوا کا مخفی چہرہ'' میں لڑکیوں اور عورتوں کے ساتھ ہونے والی خوفناک زیادتیوں پر سے پردہ اٹھایا ہے۔ ایک ڈاکٹر کی حیثیت سے اسے ان زیادتیوں سے واقفیت حاصل ہوئی۔ ان زیادتیوں میں زنائے محرم بھی شامل ہے۔ اور اس یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ ناول مصری عورتوں کی عمومی حالت کو پیش کرتا ہے اتنا ہی درست ہو گا جتنا کہ عرب ثقافت سے تعلق رکھنے والے کسی فرد کا امریکہ میں ہونے والے زنا بالجبر یا زنائے محرم سے متعلق کتابیں پڑھ کر یا وہاں پر موجود انتہائی عورت دشمن برتاؤ کو بے نقاب کرنے والی کتابیں پڑھ کر یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ کتابیں امریکی عورت کی حالت کو بیان کرتی ہیں' جو نتیجتاً اتنی

ہی قابلِ رحم ہیں۔

یہاں زیرِ بحث آنے والی نسل کی مصنّفین نے تحریک نسواں کے مباحث کو آگے بڑھایا، اور بالادستی کی جنسی سیاست کی تحقیقات اور انکشافات، اور زندگی کے غیر رسمی اور شخصی دائروں میں عورت پر ہونے والے ظلم کو اس کا حصہ بنایا۔ آنے والی نسل کی عورتوں میں، یعنی 1970 اور 1980 کی دہائی میں عروج پانے والی عورتوں میں تحریک نسواں سے یہ ظاہری تعلق واضح طور پر غیر موجود ہے۔ اس آنے والی نسل کی عورتوں میں...... یعنی دوسرے دور سے متعلق عورتوں میں حجاب یا پردہ سب سے زیادہ مقبول نظر آتا ہے۔

اس صدی کی وسطی دہائیوں میں حجاب یا پردہ (چہرے کے نقاب یا سر ڈھانپنے کی چادر کے طور پر) مصر کے شہری منظر سے مکمل طور پر غائب ہو گیا تھا۔ اگرچہ چھوٹے مقبول اور دیہی علاقوں میں یہ موقوف نہیں ہوا تھا، جہاں سر ڈھانپنے والی چادر اوڑھنے کا رواج ابھی برقرار تھا۔ ناصر کے عہد سے پہلے ہی قاصرہ اور دوسرے شہروں کے بالائی اور متوسط طبقے پردہ خاک کر چکے تھے، انقلاب کے بعد اور اس کے عورت کو شہری اور محنت کار قرار دینے کے ساتھ مخصوص حلقوں کے سوا، شہری علاقوں میں پردہ شاذ ہی نظر آتا تھا۔ حتیٰ کہ ان حلقوں میں بھی یہ غیر مقبول ہوتا جا رہا تھا۔

محققین عام طور پر 1967ء کو وہ نقطہ قرار دیتے ہیں، جہاں سے اسلام پسندی کی جڑیں مضبوط ہونی شروع ہوئیں۔ یہ وہ سال ہے جس میں اسرائیل نے مصر کو شکست دی تھی۔ لوگوں کے لئے یہ شکست حیران کن تھی۔ وہ اس شکست کے اسباب جاننا چاہتے تھے، انہوں نے اس شکست کی مختلف توجیہات کیں۔ مثلاً یہ کہ فوج ایک مفاد پسند گروہ، بدعنوان اور افسر شاہی میں تبدیل ہو چکا تھا، یا یہ کہ مصر ٹیکنالوجی کے لحاظ سے پسماندہ تھا۔ محققین کا دعوی ہے کہ اس سلسلے میں بالخصوص ایک سبب پر عام اتفاق پایا جاتا تھا: خدا نے مصر سے ناطہ توڑ لیا ہے اور اسے شکست کی سزا دی ہے کیونکہ مصریوں نے خدا سے ناطہ توڑ لیا ہے۔ شاید مذہبیت کے اس مزاج کے مظہر کے طور پر قاہرہ کے نوح میں ایک چھوٹے سے چرچ میں کنواری مریم کی شبیہہ نمودار ہوئی یہ چرچ اس جگہ بنایا گیا تھا جہاں اس مقدس خاندان نے مصر جاتے وقت قیام کیا تھا۔ ہزاروں لاکھوں مصری، عیسائی اور مسلمان سب، شبیہہ دیکھنے کے لئے جوق در جوق آنے لگے۔ یہ شبیہہ کئی مہینوں تک نمودار ہوتی رہی۔ قبطی پادریوں کے

نزدیک شبیہہ کے ظہور کے توسط سے حضرت مریم یہ کہنا چاہتی تھیں کہ ''مصریو! میں جانتی ہوں تم ملول وافسردہ ہو کیونکہ تم اب یروشلم کی زیارت نہیں کر سکتے' اور اسی لئے میں تمہارے پاس آئی ہوں۔''

شکست کا ایک اور نتیجہ یہ نکلا کہ ناصر اور اس کی پوری سیکولر آئیڈیالوجی اور اس کے ''سوشلسٹ'' پروگرام پر سے لوگوں کا ایمان اٹھ گیا' اب یہ سب چیزیں ناکامیاں قرار دی جانے لگیں۔ حکومت کو ایک دشوار لمحے پر شکست سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ مختلف وجوہات کی بناء پر معیشت مشکلات کا شکار تھی۔ یمنی جنگ (1962-1967) کی طوالت اور ضیاع' بدانتظامی' داخلی منصوبوں میں سرایت کی ہوئی بدعنوانی' کچھ منصبوں کی طویل المدتی نوعیت (جن کے ثمرات کے لئے زیادہ وقت درکار تھا)' 65-1964 میں ان سب وجوہات کی بنا پر مصری معیشت پر کڑا وقت آ گیا تھا۔ 1967ء کی شکست کا مطلب نہ صرف نہری علاقے کے قصبوں سے آنے والی مہاجروں کے قافلے (قریب قریب پانچ لاکھ) اور علاقے کی تعمیر نو کا بوجھ' اور اسلحے کی کمی پوری کرنے کی خاطر فوجی بجٹ میں دوگنا اضافہ ہی نہیں' بلکہ اس شکست کا مطلب ناصر کی حکومت کا کمزور ہو جانا بھی تھا: لوگوں کا اعتماد کھو کر ناصر کی حکومت غیر مقبول اور کفایتی معاشی اقدامات کرنے کے قابل نہیں رہی تھی۔ نتیجتاً' مصر کی داخلی معاشی پالیسیوں میں ناصر حکومت کے یہ آخری برس ایک موڑ کی حیثیت رکھتے تھے۔ حکومت خوشحال اور طاقتور طبقوں کو رعایتیں دینے لگی اور اس نے اپنی سوشلسٹ پالیسیوں سے منہ موڑ لیا۔ یہ مراجعت 1969ء میں ناصر کی موت کے بعد اور 1970ء کی دہائی کے دوران سادات کے تحت اور بھی واضح ہو کر سامنے آ گئی۔

1970ء کی دہائی میں اسلام پسند گروپوں کو استحکام حاصل ہوا اور تب سے ہی انہوں نے پاؤں جمانا شروع کر دیئے اس کی واضح علامت کے طور پر اسلامی لباس' مردوں اور عورتوں دونوں میں مقبول ہوا' اگرچہ یہ لباس عورتوں میں زیادہ عیاں اور شاید زیادہ عام ہے۔ اس نئی قسم کے اسلامی نقطۂ نظر کے فروغ میں مختلف النوع عوامل کارفرما رہے ہیں۔ ناصر کے حامی اور بائیں بازو والے سوشلسٹ پروگرام سے حکومت کی مراجعت کی وجہ سے سادات کی شدید مخالفت کرتے تھے' اس لئے سادات نے اخوان المسلون کی حوصلہ افزائی کی (شاید سعودی عرب کی خواہش پر) تا کہ یہ اس کے مخالفین کا مقابلہ کر سکیں۔ ناصر نے اخوان

کی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دی تھی' سادات نے انہیں اپنی سرگرمیاں دوبارہ شروع کرنے کی اجازت دے دی' اور جلد ہی ان کی مطبوعات نے وسیع حلقہ بنالیا اور سیاسی مباحث کی اصطلاح کے طور پر مذہبی اصطلاح کے پھیلاؤ کا سبب بنیں۔ مزید برآں' جیسے جیسے ان کی مطبوعات نے نہ صرف ناصریت اور کمیونزم بلکہ سادات کی پالیسیوں کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا (بالخصوص اسرائیل سے معاہدے کے بعد)' ویسے ویسے ان کی مذہبی اصطلاح سیاسی اختلاف اور سیاسی بے چینی کی زبان بھی بن گئی۔ مخالفین کے مباحث کو دبا دینے اور بائیں بازو کی مطبوعات پر پابندی عائد کر دینے کے بعد اختلاف کا ذریعہ صرف مذہبی اصطلاح ہی رہ گئی۔ ایک مرتبہ مقبولیت اور جواز حاصل کر لینے کے بعد اسلامی نقطۂ نظر کو محدود رکھنا مشکل تھا: سادات ناصر پسندوں اور بائیں بازو والوں کے خلاف تو قدم اٹھا سکتا تھا لیکن مخالف اسلام ہونے کا الزام برداشت نہیں کر سکتا۔ ان کی حمایت اور جواز حاصل کرنے کے لئے خود سادات نے مذہبی اصطلاح کا استعمال شروع کر دیا۔ اس نے علی الاعلان یہ اقرار کیا کہ وہ ایک ایسی ریاست چاہتا ہے جس کی بنیاد ایمان اور علم کے ستونوں پر قائم ہو۔

علاوہ ازیں' خارجی سیاسی مفادات نے بھی بلاشبہ اسلام کو سیاسی مباحث کے واسطے اور سماجی ہستی کی لسانیات کے طور پر بڑھاوا دیا۔ مثال کے طور پر یہ افواہ عام تھی کہ سعودی عرب اور لیبیا مصر اور مشرقِ وسطیٰ کے دوسرے حصوں میں اسلامی گروہوں کی رکنیت بڑھانے کے ساتھ ساتھ اسلامی لباس کی قبولیت کو فروغ دینے کے لئے تیل کی دولت استعمال کر رہے ہیں۔ مرد اور عورتیں یہ کہتے پائے جاتے تھے کہ اسلامی گروپوں سے وابستگی اور دوسروں کو ترغیب دینے کے لئے انہیں بڑی بڑی رقمیں پیش کی جاتی ہیں۔ کچھ عورتوں کا بیان ہے کہ عورتوں کو چادر پہننے کی ترغیب دینے پر انہیں فی عورت ایک مختصر رقم ملتی تھی' اور ایسی افواہیں بھی پھیلیں کہ مرد اسلامی لباس نہ پہننے پر اپنی بیویوں کو طلاق کی دھمکی دے رہے ہیں۔

دریں اثنا ایسے اور حالات بھی تھے جو بے چینی پیدا کر رہے تھے۔ حکومت ''انفتاح'' یا کھلے دروازے کی پالیسی پر چل پڑی تھی۔ بہت سے نئے قوانین جاری کیے گئے۔ ان میں غیر ملکی سرمایہ کاروں کو رعائتیں دینے والے قوانین بھی شامل تھے۔ اس کا مقصد واضح طور پر غیر ملکی سرمایہ کاروں' مغربی اور عرب دونوں' کی حوصلہ افزائی اور ترقی کا

فروغ تھا۔

عملاً' یہ رعایتیں ایسی سرمایہ کاری کا سبب نہیں' جو صرف غیر ملکیوں اور متوسط درجے کے مصریوں کے لئے پرکشش تھیں۔ یہ سرمایہ کاری غیر پیداواری شعبوں میں ہوئی' جیسے کہ سیاحت' بینکاری' اور فاسٹ فوڈ (مثلاً کنیکی فرائیڈ چکن (Kentucky Fried Chicken اور وِمپی۔ اس سرمایہ کاری سے ملک میں سامان تعیش اور اشیائے صرف کا سیلاب آ گیا۔ یہ سیلاب مقامی ٹیکسٹائل' ملبوسات اور تمباکو کی صنعتوں کے لئے نقصان دہ تھا۔ کچھ مصریوں کی تو چاندی ہوگئی' بالخصوص ان افراد کی جو حکومت سے وابستہ تھے اور اپنے اور اپنے غیر ملکی شراکت داروں کے فائدے کے لئے معاملات کو اپنی پسند کے مطابق ڈھال سکتے تھے۔ بداعتدالی اور بدعنوانی' اور نمائش اور ضیاع عروج پر تھے۔ ان معاملات سے متعلق کچھ بڑے بڑے سکینڈلوں نے ملک کو ہلا کر رکھ دیا۔ ایسے ہی ایک سکینڈل میں ایک ماہر آثاریات خاتون ڈاکٹر نعمت فواد قومی ہیرو بن کر ابھری' جس نے تن تنہا ایسے معاملات کو شائع کیا اور بالآخر ایسی سکیموں کی تنسیخ میں کامیاب ہوئی۔ یہ معاملہ کروڑوں ڈالر کا تھا اور اس میں ایک غیر ملکی جائیدار کو ترقی دینے والی کمپنی اور ایک نئی قائم کردہ مصری سیاحت کی کمپنی ملوث تھیں۔ اس کمپنی نے ڈزنی لینڈ کی طرز پر ایک بڑا ٹورسٹ کمپلیکس تعمیر کرنے کے لئے اہرام کے نزدیک رعایتی نرخوں پر زمین حاصل کی۔ لیکن فواد کی نظر میں اس طرح یہ آثاریاتی دولت سے مالا مال علاقہ تباہ ہو کر رہ جاتا اور ڈزنی لینڈ کی طرز کی ترقی مستقل طور پر ابوالہول اور اہراموں کو گہنا کر رکھ دیتی۔

یہ احساس بعض مصریوں میں عام ہونا شروع ہو گیا تھا کہ بدعنوانی اور اخلاقی انحطاط عروج پر ہے اور ان کا تعلق غیر ملکیوں' عربوں اور مغربیوں' سے ہے۔ یہ غفلت اور بے پروائی نجی اقدار کے ساتھ ساتھ کاروباری اقدار کو بھی متاثر کر رہی تھی۔ مردوں اور عورتوں کا نامانوس اور ثقافتی طور پر ناپسندیدہ میل جول (مے نوشی' ملاقاتیں' مباشرت) عام تھا۔ افواہوں سے یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ مادیت پرستانہ ماحول میں باعزت' عورتیں عرب امراء کو جنسی مراعات بیچ کر اپنی آمدنی میں اضافہ کر رہی ہیں۔

معاشرے کے نچلے طبقوں اور ہر فرد کو مساوی مواقع مہیا کرنے کے عہد سے پھر جانے کے علاوہ حکومت نے کھلے دروازے کی پالیسی اختیار کر کے سوویت یونین سے دوری

کا راستہ بھی اپنایا اور خود کو مغرب اور تیل پیدا کرنے والی قدامت پسند عرب ریاستوں اور اسرائیل کے ساتھ راضی برضا رہنے سے وابستہ کر لیا۔ جن سیکنڈلوں میں بدعنوان مصری درمیانی واسطے کے طور پر ملوث ہوتے تھے ان میں اکثر تیل کی دولت کے مفادات کے ساتھ دوسرے غیر ملکی مفادات بھی شامل ہوتے تھے۔ عربوں کو جائیداد حاصل کرنے کا اختیار دیا گیا اور تیل پیدا کرنے والی عرب ریاستوں کے سیاحوں میں اضافہ ہو گیا' اور اس کے ساتھ صارفانہ رجحان کو بھی فروغ ملا۔

پابندیوں میں چھوٹ دی گئی۔ ان میں ملک سے ہجرت کرنے پر پابندی بھی شامل تھی۔ اس پابندی پر چھوٹ سے پیشہ ور طبقوں سے تعلق رکھنے والے کچھ مصریوں نے فائدہ اٹھایا جو بالعموم محدود مدت کے لئے مصر چھوڑ کر تیل پیدا کرنے والی عرب ریاستوں میں چلے گئے۔ ایک تخمینے کے مطابق 1980ء تک عرب دنیا میں پندرہ لاکھ مصری کام کر رہے تھے۔ ان میں سے شاید ایک تہائی عورتیں تھیں۔ ان میں زیادہ تر پیشہ ور (استانیاں' نرسیں)' لیکن گھریلو ملازم اور آیائیں بھی شامل تھیں۔ حکومت نے یہ سوچ کر اس ہجرت کی حوصلہ افزائی کی کہ اس سے بے روزگاری کا بوجھ کم ہو گا اور مصر کو غیر ملکی زرِ مبادلہ حاصل ہو گا جس کی اسے اشد ضرورت تھی۔ اس سے مصر کو زرِ مبادلہ تو حاصل ہوا (جلد ہی مصر میں کام کرنے والے محنت کشوں کی بھیجی ہوئی رقوم مصر کے زرِ مبادلہ کا بڑا ذریعہ بن گئیں) لیکن اس سے بے روزگاری میں کمی نہیں ہوئی بلکہ قابل اور اہل لوگوں کا فرار شروع ہو گیا۔ کیونکہ مصر چھوڑ کر جانے والے ایسے ماہرین اور روزگار کے قابل لوگ تھے جو بے روزگار نہیں تھے۔ (اس برین ڈرین کے اثرات کا اندازہ ابھی لگایا جانا ہے' خاص طور پر تعلیم پر اس کے اثرات) واپس آنے والے محنت کاروں کی تنخواہیں یکساں کام کے لئے ملکی محنت کاروں کی تنخواہوں کے مقابلے میں بہت زیادہ تھیں۔ یہ واپس آنے والے ٹیلیویژن' ریفریجریٹر' اور واشنگ مشینیں خریدنے سے واضح طور پر بڑے صارفین میں شامل ہو جاتے تھے۔ قاہرہ اور پورٹ سعید کے بازار پرکشش اشیائے صرف سے بھرے پڑے تھے' مصریوں کی اکثریت انہیں خریدنے کی استطاعت نہیں رکھتی تھی۔

بدعنوانی کے کھلے مظاہرے اور نمائشی خرچ کے ساتھ کھلے دروازے کی پالیسی کچھ لوگوں کے لئے تو فوری دولت کا سبب بنی لیکن بیشتر مصریوں پر اس کے منفی اثرات ہوئے۔

یہ منفی اثرات حکومت کی طرف سے داخلی ترقی اور پبلک سیکٹر کے عہد سے پھر جانے کی وجہ سے زیادہ مہلک ثابت ہوئے۔ یہ اثرات افراط زر کی اونچی شرح' بالخصوص گھروں کی قلت' کم اجرتیں' روزگار کے مواقع کی کمیابی' اور برے حالات کار تھے۔ یونیورسٹی سے فارغ ہونیو الوں کی تعداد پہلے کے مقابلے میں زیادہ شرح سے بڑھتی رہی' جبکہ روزگار کے سب سے بڑے ذریعے پبلک سیکٹر کو محدود کر دیا گیا۔ اس نتیجہ روزگار میں تاخیر' کم تنخواہیں اور بے حالات کار تھے' اور تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے اس کا نتیجہ بڑھتی ہوئی بے روزگاری تھا۔ سادات کا ایک ''خوشحالی کے دور'' کا وعدہ اور یہ دعوی مبالغہ آرائی اور انتہائی غیر حقیقت پسندانہ خیال آرائی پر مبنی تھا کہ ہر مصری کو ایک مکان اور ایک کار دی جائے گی۔ نئے ابھرنے والے رجحانات ''روٹی کے مظاہروں'' کی شکل میں سامنے آئے جب 1977ء میں روٹی کے سلسلے میں دی جانے والی امداد کم کر دی گئی: ان مظاہروں کو سادات نے ''چوروں کی بغاوت'' اور کمیونسٹوں کی سازش قرار دیا' لیکن بااثر اخبار ''الاہرام'' کے ایڈیٹر نے بھی جو پہلے کھلے دروازے کی پالیسی کی حمایت کرتا رہا تھا تنقیدی اداریئے لکھنے شروع کر دیئے۔ یہ ایڈیٹر طنزیہ انداز میں لکھتا ہے کہ کھلے دروازے کی پالیسی کو اتنی کامیابی نصیب ہوئی کہ کثیر مقدار میں جرمن' ڈچ' اور ڈنمارک کی بیئر اور غیر ملکی سگریٹ دستیاب ہو گئے ہیں اور کنیٹکی فرائیڈ چکن اور دوسرے غیر ملکی فاسٹ فوڈ عام مصریوں کی خوردونوش کی دادات تیزی دے تبدیل کر رہے ہیں اور مصریوں کو لوبیئے کی بجائے ہیم برگر کا مزہ دے رہے ہیں۔ دوسرے اداریوں میں اس نے غربت اور ابتلا اور دولت کے ضیاع کے بارے میں لکھا۔

حجاب یا پردہ پہلے پہل قاہرہ' اسکندریہ' اور سیوط جیسے بڑے بڑے شہری مراکز میں یونیورسٹی کی طالبات میں ظاہر ہوا طلباء اور نوجوان پیشہ ور لڑکے اور لڑکیوں میں باضابطہ یا بے ضابطہ طور پر اس اسلام پسند رجحان سے عام وابستگی پیدا ہوئی عورتوں میں اس کا خارجی اظہار پردے کی صورت میں سامنے آیا۔ اگرچہ پردے یا حجاب کی اصطلاح انگریزی میں عام طور پر نئے اسلامی ملبوس کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔ عربی میں عورتوں کے لئے متحاجبات' ''باپردہ'' کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے یعنی وہ لباس جو عورتیں اکثر پہنتی ہیں' اس میں درحقیقت چہرہ ڈھانپنے کی چادر شامل نہیں' بلکہ اس کے برعکس اس میں سر ڈھانپنے کے مختلف النوع انداز اور چہرہ ڈھانپنے کے مختلف النوع انداز کے کپڑے شامل ہیں' جو اسے

کم یا زیادہ حد تک ڈھانپتے ہیں وہ بھی اس وقت جب انہیں پہنا جائے۔ ملبوس چاہے جس طرز کے ہوں' ان کا منشا اسلامی تقاضے کے مطابق ہونا ہے کہ لباس معقول ہو' یعنی ایسا نہ ہو کہ جنسی اشتہا بڑھائے۔ اس تقاضے کا اطلاق مردوں اور عورتوں دونوں پر ہوتا ہے۔ عام طور پر اس سے مراد عبایا ڈھیلا ڈھالا لباس' لمبے بازو والا' ٹخنے تک لمبا ملبوس ہوتا ہے جو جسم کے خطوط کو چھپا لے۔ مردوں اور عورتوں دونوں نے یہ تقاضا پورا کرنے والے ایسے طرز کے لباس وضع کر لیے ہیں جو لازماً بالکل نئے ہیں۔ یہ نہ تو روایتی مصری لباس ہے اور نہ ہی عرب دنیا کے کسی حصے کا' یا مغرب کا لباس ہے' یہ تینوں علاقوں کے ملبوس کا امتزاج ہے۔ اسے اسلامی لباس ''الزائی الاسلامی'' کہا جاتا ہے' اس اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ یہ ملبوس معقولیت کے اسلامی تقاضے پورے کرتا ہے' یہ نہیں کہ ملبوس کے طرز کی حیثیت سے انہیں ماضی کے اسلامی معاشرے سے اخذ کیا گیا ہے۔

اس طرح' معقولیت کے تقاضے پورے کرنے والے لوگ عربی طرز کی عبائیں (مصری عباؤں کے بجائے)' چپل' اور بعض اوقات سر پر ایک بڑا رومال اوڑھتے ہیں' یا وہ ڈھیلے ڈھالے پاجامے اور قمیض پہنتے ہیں۔ عورتیں مختلف طرز کی عبائیں پہنتی ہیں جو کسانوں کے روایتی لباس کے بجائے مغربی طرز کے لباس سے مشابہت رکھتی ہیں' سوائے اس کے کہ قمیض ٹخنوں تک لمبی ہوتی ہے اور بازو بھی لمبے ہوتے ہیں۔ عبا کے ساتھ وہ سر ڈھانپنے کے لئے ایک کپڑا استعمال کرتی ہیں' یہ سکارف' ہیٹ اور ٹوپی سے لے کر برقعے اور کپڑے کی کنٹوپ تک پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ ان میں سے کچھ چہرے کو ڈھانپنے کے لئے نقاب استعمال کرتی ہیں جو اپنی طرز اور موٹائی اور لمبائی کے درجے کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ عورتیں ذاتی طور پر معقولیت کے تقاضے کی کیا تعبیر کرتی ہیں۔ کچھ عورتیں دستانے بھی پہنتی ہیں۔ دستانوں کا استعمال کس قدر نامعقول ہے' کیونکہ حضرت محمد ﷺ کے وقت عرب میں دستانے نہیں ہوتے تھے' اور اسی وقت ملبوس کی معقولیت کے معیار کو مقرر کیا گیا تھا' لیکن شاید دستانے پہننے والی عورتیں اسلامی تقاضے کی تعبیریوں کرتی ہیں کہ اس کا منشا یہ ہے کہ معقولیت کے تقاضے پورا کرنے کے لئے عورتوں کی جدت پسندی کی تازہ ترین ایجادات بھی اپنا لینی چاہئیں۔

نتیجتاً قاہرہ کی گلیاں کسی قدر ملے جلے مناظر پیش کرتی ہیں۔ یہاں نسوانی اسلامی

لباس کے متعدد طرز نظر آتے ہیں، یعنی مغربی طرز کے ملبوس کے علاوہ، جسے کچھ عورتیں ابھی تک استعمال کرتی ہیں۔ مغربی طرز کا قدیم لباس کسی حد تک عورتوں کے لئے ہمیشہ اور بالخصوص آج کل قدامت پسندانہ طور پر جسم کی نمائش سے گریز کرنے والا لباس سمجھا جاتا ہے۔ ایک مشاہدہ کرنے والے نے منظر بیان کیا ہے: ہر شخص بہت سی عورتوں کو کیتھولک راہباؤں کے اس لباس سے ملتے جلتے لباس پہنے دیکھ کر حیران رہ جاتا ہے، جو وہ ویٹی کن ثانی کے سامنے پہنتی تھیں، اگرچہ ان کے ڈھلکے ملبوس، زنانہ ٹوپیاں اور لمبے برقعے عام طور پر گہرے رنگوں کے بجائے ہلکے رنگوں کے ہوتے ہیں۔ کبھی کبھی پرانے فیشن کی یشمک یا چہرے کا نقاب، بھی دیکھنے کو مل جاتا ہے، اگرچہ یہ کمیاب ہے۔ دوسری عورتیں عام طور پر لمبی جیکٹ اور برقعے کے ساتھ پینٹ سوٹ پہنتی ہیں، یا کم از کم سروں پر ایک بڑا رومال ڈالتی ہیں صرف چہرہ اور ہاتھ کھلے رہتے ہیں۔'' یہ اسلامی لباس روایتی لباس سے مشابہت نہیں رکھتا، اگرچہ روایتی لباس اسلامی معقولیت کے تمام تقاضے پورے کرتا ہے، یہ حقیقت کسی دوسری حقیقت جتنی ہی اہم ہے۔ جدید دور میں روایتی لباس نچلے طبقوں اور کسانوں میں محدود ہو کر رہ گیا ہے، لہٰذا روایتی لباس پہننے والوں کو ان طبقوں سے تعلق رکھنے والوں کی حیثیت سے شناخت کیا جاتا ہے، جبکہ نیا اسلامی ملبوس طبقاتی اونچ نیچ کو ختم کر دیتا ہے اسے جمہوری ملبوس قرار دیا جا سکتا ہے۔

تحقیق بتاتی ہے کہ نئے اسلامی رجحان کے ماننے والے لوگ نوجوان اور اعلیٰ تعلیم یافتہ ہیں۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ مرد اور ایسے مرد جن کے بارے میں ہمیں معلومات دستیاب ہیں، خاص طور پر سترہ سے چھبیس برس کی عمر کے درمیان کسی اسلامی گروپ میں شامل ہوئے جبکہ اسلامی لباس پہننے والی یونیورسٹی کی عورتیں عام طور پر بیس برس کی عمر کے آس پاس کی تھیں۔ ان میں زیادہ عمر کی عورتیں کمیاب تھیں۔ مرد اور عورتیں دونوں عام طور پر یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کرتے تھے یا کر رہے تھے، اور ان کے شعبے میڈیسن، انجینئرنگ، جنگی علوم، علم الادویہ تھے، جن میں داخلے کے لئے انتہائی اونچے درجے درکار تھے اگرچہ ان میں کچھ سیکنڈری اور ٹیکنیکل سکولوں کے تعلیم یافتہ بھی ہیں۔

معاصر اسلامی تحریک کے ساتھ باضابطہ یا بے ضابطہ وابستگی رکھنے والے نوجوان لوگوں میں دو عوامل نہایت اہمیت کے حامل ہیں: ان میں سے بیشتر کا تعلق نئے متوسط طبقے

اور خاص طور پر نچلے درمیانے طبقے سے ہے اور اکثر دیہی پسِ منظر کے حامل ہیں یا ایسے گھرانوں سے تعلق رکھتے ہیں جو حال ہی میں شہری مراکز میں منتقل ہوئے ہیں۔ (ان مطالعات میں طبقے کا تعین مختلف مظاہر کرتے ہیں، جن میں والدین کی تعلیم کی سطح اور روزگار کی نوعیت بھی شامل ہے)۔

قاہرہ یونیورسٹی میں باپردہ اور بے پردہ عورتوں کے ایک جائزہ میں ہر گروپ کی تقریباً دوسو عورتوں کے ردِعمل کا مطالعہ کیا گیا۔ اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ پردے اور والدین کی نچلی سطح کی تعلیم کے درمیان براہِ راست تعلق ہے۔ اور یہ نکتہ ایسی نوعیت کا حامل ہے کہ والدین کی تعلیمی سطح اس بات کی قومی پیش بینی کرتی ہے کہ آیا بیٹی پردہ کرے گی یا نہیں۔ اس طرح، باپردہ عورتوں کے والد کی تعلیم بنیادی خواندگی، یا انٹرمیڈیٹ سے زیادہ نہیں تھی۔ اس کے مقابلے میں بے پردہ عورتوں کے والد سیکنڈری سکول یا یونیورسٹی کے تعلیم یافتہ تھے، بعینہٖ، یا باپردہ عورتوں کی بیشتر مائیں بے پردہ عورتوں کی ماؤں کے مقابلے میں سکول کی ابتدائی تعلیم کی حامل تھیں یا ناخواندہ تھیں (47 فیصد کے مقابلے میں 67 فیصد) یہ بات اہم ہے کہ باپردہ طالبات کی اکثریت (77فیصد) پردہ کرنے والے گھرانوں سے تعلق رکھتی تھی، اور بیشتر صورتوں میں (82فیصد) ان میں مائیں شامل تھیں۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اکثریت کے لئے اسلامی لباس کو اپنانے کا مطلب جدت اور لباس کے نئے اور سماجی طور پر قابلِ قبول ضابطوں کو اپنانا نہیں تھا، بلکہ اس کے برعکس، اکثریت اور ان کے گھرانے کے لئے لباس کے ''جدید'' طرز کا اپنانا ایک معمول تھا۔

طبقے اور تعلیمی پسِ منظر کے بارے میں یہ تحقیقات اسلامی گروپوں سے تعلق رکھنے والے مردوں کے بارے میں بھی درست ہیں۔ جہاں تک یونیورسٹی کی باپردہ طالبات کا تعلق ہے، ان کے والد نے اپنے والد کی نسبت زیادہ اعلیٰ تعلیم حاصل کی ہوئی تھی یا کر رہے تھے، اور مائیں یا تو ناخواندہ تھیں یا انہوں نے سکول کی ابتدائی تعلیم حاصل کی تھی۔ مردوں اور عورتوں دونوں کی مائیں ''روایتی'' اور ''اسلامی'' اقدار کی اہم ماخذ ہیں۔ مثال کے طور پر، اسلامی گروپ کے مثالی مرد رکن کے والدین کی پیدائش دیہی گاؤں میں ہوئی تھی اور انہوں نے ''(بالخصوص ماں نے) گاؤں کے طور طریقے اور اقدار'' اپنا رکھی تھیں۔ اور ان لوگوں کو ماں کی طرف سے ''مذہب اور روایت کی زبردست خوراک'' ملی ہوئی تھی۔

مجموعی طور پر تحقیقات اسلامی رجحان سے وابستگی رکھنے والے لوگوں کی نفسیاتی و سماجی ساخت متعدد خصوصیات' انہیں درپیش آنے والے مسائل' اور ان کا مقابلہ کرنے کے لئے ان کے اختیار کردہ اقدام کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اصلاً' یہ لوگ تعلیمی اور پیشہ ورانہ طور پر بالائی حرکت کے عمل میں ہیں' یا کم از کم بالائی حرکت کی خواہشوں اور آرزوؤں کے حامل ہیں' اگرچہ معاشرہ ان کی آرزوؤں کو ناکام بنانے کے درپے رہتا ہے۔ اور یہ لوگ پہلی مرتبہ ششدر کر دینے والی ان دیکھی' بڑے شہر کی زندگی کا سامنا کر رہے ہیں' ایسی شہری زندگی جس میں واضح نابرابری' صارفانہ رجحان اور مادیت پرستی' غیر ملکی رسم و رواج' ناشائستہ کاروباری لین دین عام ہے' ایسا کاروباری لین دین جس کا تعلق غیر ملکی موجودی سے ہے' یا چاہے مغربی ہو یا عرب۔ بالعموم یہ عورتیں اپنے گھرانوں کی عورتوں کی پہلی نسل ہیں' جو جنسی طور پر ایک مربوط دنیا میں موجود ہیں ایک ایسی دنیا جہاں یونیورسٹی کیمپوں میں' بھیڑ بھیڑ کی شکار ٹرانسپورٹ میں' اور پیشہ ورانہ کاموں میں مرد اور عورتیں غلط ملط ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس طرح کے دباؤ اور جدتوں کے مقابلے میں' گھر میں مروج لباس کو بچائے رکھنا اور ایسے لباس کو اختیار کرنا جو تعلیمی اور پیشہ ورانہ بالائی حرکت کی علامت ہے' اصل میں عملی طریق کار کا معاملہ ہے جو عورتوں کو اپنے تربیتی ماحول کی روایتی اقدار کے اثبات کے ساتھ نئی دنیا کا مقابلہ کرنے کی اہلیت عطا کرتا ہے۔

اسلامی گروپوں میں شامل ہونا' یا جیسا کہ بیشتر عورتوں کا معاملہ ہے' بے ضابطہ طور پر اسلامی رجحان سے وابستگی رکھنا' گھر اور بچپن کی اقدار کو واضح طور پر شہری اور غیر ملکی اثرات کے حامل معاشرہ میں متعارف کراتا ہے۔ اس رجحان کی تہہ میں کارفرما اہم عناصر میں سے نفسیاتی اور سماجی جہت سب زیادہ اہم معلوم ہوتی ہے۔ داخلی ٹھہراؤ' اور عزم' جسے عام طور پر احساس آسودگی یا احساس مرکزیت' کا نام دیا جاتا ہے' ایک فرد کو اسلام کے ساتھ باضابطہ یا اجتماعی وابستگی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اگر مردوں اور عورتوں سے پوچھا جائے کہ انہوں نے خود کو اسلام کے ساتھ کیوں وابستہ کیا اور اس بارے میں وہ کیا محسوس کرتے ہیں' تو یہی چیزیں ان کے جواب کے نمایاں عنصر ہوتے ہیں۔ اسلام پسندی کے ساتھ وابستگی احساس اجتماعیت عطا کر کے سکون بخشتی ہے۔ مردوں کے گروپ باضابطہ طور پر منظم ہوتے ہیں' اور بھائی چارے' باہمی تعاون' اور احساس شمولیت کو غیر معمولی اہمیت دیتے ہیں۔ یہ

بڑے گھرانوں کی شکل میں برسرِ کار ہوتے ہیں۔ یہ ایک ایسا پہلو ہے جو اجڑے بے گھر افراد کے لئے ایک اجنبی ماحول میں خاص طور پر پرکشش ہوتا ہے۔ اگرچہ عورتوں کے گروپوں کے لئے باضابطہ طور پر منظّم ہونے کا کم امکان ہے' بے ضابطہ احساس ہمشیرگی (بہناپا) بلاشبہ یکساں احساس اجتماعیت' باہمی تعاون اور ہم اقدار ہونے کا احساس بخشتا ہے۔

اصل میں اسلامی اختیار کرنا اور اسلام پسندی کے ساتھ وابستگی اخلاقی اور سماجی رسم و رواج کے اثبات کا اظہار ہے' خاص طور پر جنس مخالف سے میل جول کے ضمن میں۔ مطلب یہ ہے کہ لباس اختیار کرنا اور یہ وابستگی لوگوں کے مناسب حال ہے۔ عورتوں کے لئے تو اسلامی لباس مختلف النوع عملی فوائد کا حامل بھی ہے۔ انتہائی سادہ اور مادی سطح پر یہ کم خرچ ہے۔ اسلامی لباس اختیار کرنے والی عورتیں فیشن ایبل کپڑوں کے اخراجات سے بچ جاتی ہیں اور انہیں دو یا نہیں سے زیادہ جوڑوں کی ضرورت بھی نہیں رہتی۔ یہ لباس انہیں مردوں کے خوف سے تحفظ بھی دیتا ہے۔ ایک سوالنامے کے جواب میں عورتوں کا کہنا تھا کہ اسلامی لباس پہننے کی وجہ سے عام جگہوں پر ان کے ساتھ ہونے والے سلوک میں بہت فرق آ جاتا ہے۔

یہ عملی فوائد جزوی طور پر اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ یونیورسٹی (میں پڑھنے والی عورتیں) اور بالخصوص پیشہ ور عورتیں اسلامی لباس کیوں اختیار کرتی ہیں۔ یہ عورتیں مخلوط تعلیم کے اداروں شہروں کی جنسی طور پر مربوط کام کی جگہوں اور بھیڑ بھڑ کے شکار عام ٹرانسپورٹ میں روزانہ متعدد مسائل کا سامنا کرتی ہیں۔ ان شہروں میں آبادی کی اکثریت کا تعلق دیہی علاقوں سے ہونے کی وجہ سے' عورتوں اور مردوں دونوں کے لئے جنسی طور پر مربط سماجی ماحول تاحال ایک نامعلوم اور ناپسندیدہ سماجی حقیقت ہے۔ اس طرح' لباس کی رسمی ترغیب مردوزن کی علیحدگی کے تصور کو تحلیل کر دیتی ہے حتیٰ کہ یہ دباؤ اور غیر شائستگی سے مبری ہو جاتا ہے۔ ساتھ ہی یہ عام جگہوں پر عورتوں کی موجودگی کو اسلامی سماجی و ثقافتی اخلاق کے لئے بھی کسی بھی طرح ایک چیلنج یا اس کے منافی قرار نہیں دیتی۔

حقیقتاً' اس لباس کے متعدد دوسرے عملی فوائد بھی ہیں۔ مثال کے طور پر' اسے پہننا اسلام کے اخلاقی اور جنسی ضابطے کے ساتھ عورت کی وابستگی کی علامت ہے۔ یہ حقیقت

ایک مغالطہ آمیز اثر بھی رکھتی ہے۔ جیسا کہ کچھ عورتیں اس بات کی تصدیق کرتی ہیں کہ اس طرح انہیں مردوں کے ساتھ دوستیاں کرنے کی اجازت مل جاتی ہے اور وہ ان کے ساتھ اس خوف کے بغیر گھوم پھر سکتی ہیں کہ انہیں غلط کار کہا جائے گا یا ان کی حیثیت کو زک پہنچے گی۔ عوتیں اعتراف کرتی ہیں کہ اسلامی لباس اختیار کرنے سے قبل وہ اس بات سے بچتی تھیں کہ کہیں انہیں کسی مرد سے گفتگو کرتے ہوئے نہ دیکھ لیا جائے' لیکن اب وہ کلاسون میں مردوں کے ساتھ پڑھنے یا ان کے ساتھ سٹیشن تک جانے میں خود کو آزاد محسوس کرتی ہیں اور اس میں ان کی حیثیت کو کوئی خطرہ بھی نہیں ہوتا۔ ایک ایسے دور میں' جس میں طے کردہ شادیاں عنقا ہوتی جا رہی ہیں اور عورتیں شادی کے لئے اپنے ساتھی خود تلاش کر رہی ہیں' ایسا لباس جو عورتوں کو کسی حد تک مردوں کے ساتھ ملنے جلنے کے قابل بنائے اور ساتھ ہی ایک کڑے اخلاقی ضابطے (جو انہیں بطور بیوی پسندیدہ بناتا ہے) کے ساتھ ان کی وابستگی کی علامت بھی ہو' حقیقی طور پر نہایت مفید ہے۔

ایک تجزیہ نگار کے مطابق' اسلامی لباس اختیار کر کے دراصل' عورتیں ''خود اپنے لئے جائز جگہ بنا رہی'' ہیں اور اس طرح معاشرے میں عورتوں کے مقام کا دوبارہ تعین کیا جا رہا ہے۔ اس لباس کا اختیار کرنا اس بات کا اعلان نہیں کہ عورتوں کا مقام گھر میں ہے' بلکہ اس کے برعکس' یہ گھر سے باہر ان کے مقام کو جائز قرار دیتا ہے۔ نتیجتاً اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ 1970ء اور 1980ء کی دہائی میں ابھرنے والی عورتوں میں یعنی دوسرے دور کی عورتوں میں' اسلامی دستور کو سابقہ نسل کی عورتوں کی حاصل کردہ نسوانی آزادی اور داخلیت کے اثبات سے مراجعت کے طور پر نہیں دیکھا جا سکتا۔ اگرچہ اس میں تحریک نسواں کی آواز اور شاید تحریک نسواں کا شعور غیر موجود ہو سکتا ہے' تاہم یونیورسٹی' پیشوں' اور عام جگہوں پر غیر معمولی تعداد میں عورتوں کی موجودگی اور پہلے کی نسبت آبادی کے بہت بڑے حصے کی عورتوں کو تعلیم اور پیشہ ورانہ تعلیم کی فراہمی کو رجعت کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ ظاہری طور پر یہ سب کچھ احسن طریقے سے انجام دینے کے لئے انہیں قدامت پسند روپ اختیار کرنا پڑتا ہے۔

مزید برآں' یہ معلوم ہوتا ہے کہ نسوانی آزادی اور معروضی مقاصد حاصل کرنے کی تگ و دو میں اختیار کی جانے والی مخصوص لسانیات (چاہے یہ ''تحریک نسواں'' اور ''مغربی'' لباس یا ''اسلام'' اور ''پردے'' کی محاورے کی زبان میں ہو)' ماضی کی نسلوں کی طرح ان دو

حالیہ نسلوں میں بھی اہم حد تک معاشرے کی شہری و دیہی تقسیم کا اور طبقے کا وظیفہ ہے۔ مغربی لباس، سیکولر ازم، اور ''تحریک نسواں'' کی لسانیات کے حوالے سے ان مقاصد کا حصول واضح طور پر شہری درمیانہ طبقوں سے خاص تھا۔ اور نتیجتاً، ایک سیاسی تحریک کے طور پر ''تحریک نسواں'' کو ''چند منتخب لوگوں کی یا (آبادی کے) ایک حصے کی، معاشرے کی جڑوں سے کٹی ہوئی'' تحریک کہا جا سکتا ہے، جبکہ ان ہی مقاصد کے حصول کے لئے اسلام پسندی اور پردے کی زبان میں عورتوں کی تگ و دو جڑوں کی سطح تک آزادی کی تلاش کی نمائندگی کرتی معلوم ہوتی ہے۔ شہری درمیانہ طبقے کے حامیان نسواں کی پرانی نسل کی نئی نسل پر تنقید اور پردے کی طرف واپسی کو ہدف بنانا پرانی طبقاتی جنگ کا ہی ایک روپ ہے۔ حالیہ دہائیوں یں یہ عمل سماجی ہستی کے غالب مباحثے کے طور پر اسلامی لباس اور اسلام پسندی کے ساتھ وابستگی کے ظہور کا سبب بنا ہے۔ یہ عمل آزادی کے ایک بڑے حصے میں تبدیلی کا عمل ہے، ایسی تبدیلی، جو ثقافت اور رسم و رواج کے بڑے دھارے کو جمہور کی سطح تک لے آئی ہے اور لباس اور سماجی ہستی کی فرہنگ کے ظہور اور بتدریج غلبے کا سبب بنی ہے۔ لباس اور سماجی ہستی کی اس فرہنگ کا تعین ثقافتی طور پر غالب سابقہ بالائی اور درمیانہ طبقوں کی بجائے ابھرتے ہوئے درمیانے طبقے نے کیا ہے۔ سماجی و ثقافتی محاورے کے حق میں یہ تبدیلی نئے شہری اور نئے تعلیم یافتہ درمیانہ طبقوں کے لئے جدت پسندی اور جنسی طور پر مربوط سماجی حقیقت کے جذب و قبول کو آسان بنا رہی ہے۔ اس تناظر میں اسلامی لباس کو ردِعمل کے نہیں، بلکہ عبوری دور کے لباس کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے، اسے روایتی لباس کی طرف مراجعت کے طور پر نہیں، بلکہ مغربی لباس اپنانے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ جس میں پہننے والے کے معقولیت کے تصور کے مطابق اس میں قابلِ قبول بنانے کے خاطر تبدیلیاں کر لی گئی ہیں۔ یہ ظاہر کرنے کے بجائے کہ پہننے والا روایت اور ماضی کی دنیا سے ہی چمٹا ہوا ہے، نیا اسلامی لباس جدیدیت کی آمد، اس کے استقبال کی علامت، اور آگے ہی آگے بڑھنے کے عزم کا لباس ہے۔

نجی اور خاندانی رسم و رواج، لباس کے معمولات، اور اخلاقیات کے مظہر کی حیثیت سے اور عام آدمی کی اسلامی کی سمجھ بوجھ کے عکاس کے طور پر پردہ اور اسلامی رجحان پچھلی نسل کے حامیان نسواں اور دوسرے ناقدین کو اپنے استرداد کے لئے امین یا شعراوی کے

پردے پر حملوں سے زیادہ اور کوئی بہتر بنیاد مہیا نہیں کرتے۔ تاہم، بدقسمتی سے حاکمانہ اسلام (انتظامی اور قانونی اسلام)، اسلام کے اخلاقی پیغام سے مختلف اسلام پیش کرتا ہے۔ بدقسمتی سے حاکمانہ اسلام مذہب کی تمام تفہیمات کو، سوائے اپنی تفہیم کے، ناقابلِ برداشت قرار دیتا ہے، اور اس کی یہ تفہیم تحکمانہ، طور پر مرد مرکز، اور عورت دشمن ہے۔ یہ حاکمانہ اسلام اسلام کا مستند روپ اور سیاسی طور پر طاقتوروں کا اسلام رہا ہے اور ہے۔ اسلام کے یہ دونوں نہایت مختلف مفہوم بیک وقت موجود ہیں، نجی مفہوم، روایتی پسِ منظر میں پرورش پانے والے لوگوں کے لئے اخلاقی اور روحانی طمانیت کے سرچشمے کے طور پر، اور سیاسی اور تاریخی مفہوم، سیاسی طور پر غالب لوگوں کے مسلط کردہ قانونی اور حکومتی نظام کے طور پر۔ اور یہ مفہوم، اسلام کے نہایت مختلف نقطۂ ہائے نظر کی تہہ میں جاگزیں ہیں، یہ نقطۂ ہائے نظر حامیانِ نسواں کی پچھلی نسل اور اسلامی لباس اختیار کرنے والی عورتوں کی موجودہ نسل کے نقطۂ ہائے نظر ہیں۔ یہ سب دو رمختلف اسلاموں کے بارے میں مصروف مباحث ہیں۔

عورتیں اسلام پسندی کے ساتھ وابستگی کے ذریعے عام اسلام سے اپنی وفاداری کا اعلان کر رہی ہیں اور عام اسلام کو ایک گہری خلیج حاکمانہ اسلام سے جدا کرتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا موضوع ہے جس کے بارے میں کم ہی تحقیق ہوئی ہے۔ بحثوں میں عورتوں کے اسلام لباس اختیار کرنے کو عام طور پر ''قدامت پسندانہ'' اخلاقی اور سماجی معمولات کے ساتھ وابستگی کی علامت سمجھا جاتا ہے، اور بحث کرنے والے یہ بھی سمجھتے ہیں کہ یہ وابستگی بذاتہ مردانہ بالادستی اور نسوانی تابع فرمانی کی حمایت کا اظہار ہے۔ نتیجتاً، اسلامی لباس اختیار کرنے والی عورتوں کے اپنائے گئے ممکنہ ''حامیانِ نسواں'' نقطۂ ہائے نظر کے بارے میں ابھی تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ یہ نقطۂ ہائے نظر مغربی اور مغرب نواز تحریک نسواں کی لسانیات سے مکمل طور پر مختلف اصطلاحات میں تشکیل پانے والی نسوانی خودمختاری اور برابری کے حامی ہیں۔

عورتوں کے کردار کے بارے میں ''باپردہ'' عورتوں کے خیالات سے متعلق چند باقاعدہ تحقیقات میں سے ایک زینب رضوان اور اس کے رفقاء کی تحقیق ہے۔ زینب نے یونیورسٹی کی باپردہ اور بے پردہ طالبات دونوں سے عورتوں کی تعلیم اور گھر اور شادی، کام کی جگہ، اور عام اور سیاسی زندگی میں عورتوں کے کردار سے متعلق مختلف النوع سوالات کیے۔

زینب اس بات پر زور دیتی ہے (جیسا کہ تحقیق کے نتائج سے بھی پتہ چلتا ہے) کہ باپردہ عورتیں اپنی بے پردہ بہنوں کی نسبت باقاعدہ طور پر زیادہ قدامت پسند اور کم ''حامئی نسواں'' ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر، باپردہ عورتوں کی نسبت زیادہ بے پردہ عورتوں کی نظر میں تعلیم زیادہ اہمیت رکھتی تھی (88 فیصد اور 93 فیصد بالترتیب)، اور باپردہ عورتوں کی نسبت زیادہ بے پردہ عورتوں کے خیال میں عورتیں اعلیٰ سطح تک کی تعلیم حاصل کرنے کا حق رکھتی ہیں (92 فیصد اور 98 فیصد)۔ بعینہٖ اس سوال کے بارے میں کہ عورتوں کو گھر سے باہر کام کرنا چاہیئے، باپردہ عورتوں کی نسبت زیادہ بے پردہ عورتیں متفق تھیں کہ ایسا کام قابلِ قبول ہے (88 فیصد اور 95 فیصد)، اور باپردہ عورتوں کی نسبت زیادہ بے پردہ عورتوں کا کہنا تھا کہ وہ خود گریجوایشن کے بعد کام کریں گی (77 فیصد اور 88 فیصد)۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ عورتوں کے کام کے معاملے کے بارے میں دونوں گروپوں کے ردِعمل سے پتہ چلتا ہے کہ دونوں نقطۂ ہائے نظر کے درمیان خلیج موجود تھی، یعنی عورتوں کے عمومی خیال اور خود اپنے سے متعلق خیال کے درمیان۔ اس طرح، عورتوں کے دونوں گروپوں کی اکثریت میں اس بات پر اتفاق تھا کہ عورتوں کو تعلیم دینے کا مقصد ان میں اچھی بیوی بننے کی اہلیت پیدا کرنا ہے (بے پردہ میں سے 54 فیصد اور باپردہ میں سے 76 فیصد)، اور دونوں گروپوں میں سے ایک مختصر اقلیت یہ خیال رکھتی تھی کہ تعلیم کا مقصد عورتوں کو نوکریوں کے لئے تیار کرنا ہے (5 فیصد اور 2 فیصد) ساتھ ہی، دونوں گروپوں کی ایک بڑی اکثریت نہ صرف اس بات پر متفق تھی کہ عورتوں کو خواہش یا ضرورتکے مطابق کام کرنے کا حق ہے بلکہ وہ یہ خیال بھی رکھتی تھیں کہ وہ خود نوکریاں تلاش کریں گی۔ دونوں گروپوں کا خیال تھا کہ عورتوں کے لئے مناسب ترین کام شعبۂ تعلیم ہے (بے پردہ میں سے 43 فیصد اور باپردہ میں سے 51 فیصد)، اور اس کے بعد شعبۂ طب (نرسنگ کو چھوڑ کر۔ بے پردہ میں سے 31 فیصد اور باپردہ میں سے 48 فیصد)۔

سیاسی زندگی سے متعلق، باپردہ عورتوں کی نسبت زیادہ بے پردہ عورتیں یہ خیال رکھتی تھیں کہ عورتوں اور مردوں کو سماجی زندگی میں یکساں حقوق اور یکساں فرائض کا حامل ہونا چاہیے (53 فیصد اور 81 فیصد)، اور باپردہ کی نسبت زیادہ بے پردہ عورتیں اس بات سے اتفاق کرتی تھیں کہ عورتوں کو ملک میں اعلیٰ ترین عہدوں پر تقرری کا حق ہونا چاہیے (63

فیصد اور 90 فیصد)۔ اس سوال کے بارے میں کہ آیا شادی میں عورتوں اور مردوں میں برابری ہونی چاہیے' 66 فیصد بے پردہ اور 38 فیصد باپردہ عورتوں کا جواب ہاں میں تھا۔

لہٰذا' زینب اپنی رپورٹ میں اس بات کی طرف توجہ دلانے میں حق بجانب ہے کہ باپردہ عورتوں کے ردِعمل باقاعدہ طور پر زیادہ قدامت پسند اور کم حامی نسواں تھے۔ لیکن یہ اعداد' بہرصورت' بے پردہ اور باپردہ' عورتوں کے دونوں گروپوں کے درمیان پائی جانے والی مماثلتوں کے انکشاف کی بنا پر زیادہ حیران کن ہیں' اور اس وجہ سے بھی کہ باپردہ عورتوں کی اکثریت عورتوں کے تعلیم اور کام کی حمایت کرتی ہے' اور یہ کہ ان کی اکثریت سماجی زندگی میں برابر اور مساوی سیاسی حقوق کی حامی ہے' اور یہ کہ ایک مقصد بہ حصہ شادی میں بھی برابری کی حمایت کرتا ہے۔ ان تمام معاملات میں باپردہ عورتوں کے خیالات ان کے اس روایتی تصور سے میل نہیں کھاتے ہیں کہ عورتوں کی جگہ گھر میں ہیا یا یہ کہ وہ دوسرے درجے کی شہری ہیں' ان کے کوئی سیاسی حقوق نہیں یا گھر سے باہر معاوضے والے روزگار پر ان کا حق نہیں۔ اس کے باوجود کہ اکثریت اس بات سے اتفاق کرتی تھی کہ عورتوں کی تعلیم کا مقصد انہیں بہتر بیویاں بنانا ہے' عورتوں کے کردار اور حقوق سے متعلق معاملات کے بارے میں ان کے جوابات کے خلاصے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ بیشتر باقاعدہ طور پر تعلیم' کام' اور عورتوں کے لئے پیشہ وارانہ تحصیل' اور مساوی سیاسی حقوق کی حامی تھیں۔ ہاں' بس ازدواجی رشتے میں برابری کے معاملے کو باپردہ عورتوں کی نصف تعداد سے زیادہ کی حمایت نہیں ملی۔

نہ صرف یہ جوابات اس تصور سے لگا نہیں کھاتے کہ روایتی اسلام کے مطابق' عورت کی جگہ گھر میں ہے' بلکہ یہ شریعت کے منضبط تصورات سے بھی میل نہیں کھاتے' اگرچہ یہ عورتوں کے کردار کے بارے میں اخوان المسلمون اور دوسروں (جیسے کہ زینب الغزالی کی پیش کردہ' کچھ تعبیرات) سے مطابقت رکھتے ہیں۔ مسلم قانون اپنی روایتی تعبیر اور موجودہ طور پر مصر میں نافذ صورت میں دوسری چیزوں کے ساتھ ساتھ' کثیر الزوجیت اور مردوں کو آسانی کے ساتھ طلاق دینے کی اجازت دیتا ہے۔ ان قانونی تصورات میں شادی کی صورت میں مردوں اور عورتوں کے وضع کردہ مختلف حقوق کے تصور کے پیشِ نظر' باپردہ عورتوں میں ازدواجی برابری کے تصور (ان میں سے 38 فیصد کی بات تو علیحدہ رہی) کی کیا حیثیت ہے؟

باپردہ عوتوں اور روایتی طور پر تعبیر کردہ شریعت اور اسلام کے تصورات کے مابین اس ناہمواری سے پتہ چلتا ہے کہ یہ عورتیں شاید عورتوں سے متعلق حاکمانہ اسلام اور شریعت کی باریکیوں کے بارے میں صرف مبہم تصور رکھتی ہیں' اور اسلام کے بارے میں اپنے خیالات کو تشکیل دینے میں اسلامی اپنی سمجھ بوجھ اور اسلام کے بارے میں اپنے احساسات پر انحصار کر رہی ہیں' یا شاید وہ روایتی تعبیروں کی باریکیوں سے باخبر ہیں لیکن اس سے اختلاف رکھتی ہیں' جیسا کہ زینب الغزالی نے خود اپنی زندگی کے ضمن میں کیا۔ کچھ باپردہ عورتوں کی کچھ سرگرمیاں' جیسے کہ مسجد میں نماز پڑھنے کے حق کی بازیابی کا دعویٰ' اس خیال کو تقویت دیتی ہیں کہ کچھ باپردہ عورتیں' عورتوں سے متعلق حاکمانہ اسلام کے رواجوں کو کسی حد تک چیلنج کر رہی ہیں۔ لیکن مسجدوں میں مسلم عورتوں کی واپسی اور اس کی اہمیت کے بارے میں بہت کم تحقیق میسر ہے۔

بدقسمتی سے اس سوالنامے میں عورتوں سے کثیر الزوجیت کی روایتی او رقانونی اسلامی تعبیروں کے بارے میں یا مرد کے طلاق کے حق اور عام طور پر شادی کی مروجہ صورتوں میں عورتوں کے حقوق کے عمومی فقدان کے بارے میں سوالات نہیں پوچھے گئے تھے۔ تاہم' ان سے یہ استفسار کیا گیا تھا کہ آیا وہ معاشرے کو "اسلامی شعور کے اعلیٰ درجے" تک بلند کرنے کے بڑے منصوبے کے جزو کے طور پر شرعی قانون کے مجموعی نفاذ کو پسند کریں گی (اس منصوبے میں بچوں اور بڑوں کے لئے بہتر مذہبی تعلیم بھی شامل تھی)۔ 10 فیصد باپردہ عورتوں نے اصلاح کے عمومی پروگرام کے آغاز سے اتفاق کیا' جس میں شرعی قانون کا نفاذ شامل تھا۔ تعجب خیز امر یہ ہے کہ بے پردہ عورتوں کی 52ء7 جیسی بڑی تعداد نے بھی اس تجویز سے اتفاق کیا۔

باپردہ عورتوں کی اس وسعت ذہنی کے پیشِ نظر کہ عورتوں کو نوکریاں' اعلیٰ سیاسی عہدے' اور تمام سطحوں کی تعلیم ملنی چاہیے' اور سیاسی اور شہری معاملات میں' اور عورتوں کی بیشتر تعداد کے مطابق' شادی کے معاملات میں بھی' عورتوں کی برابری حاصل ہونی چاہیے' شرعی قانون کی یہ توثیق اسلام کے حقیقی انصاف میں ایمان کی نشاندہی کرتی ہے۔ اس میں یہ بات بھی شامل ہے کہ یہ انصاف اسلام کے قوانین میں نظر بھی آنا چاہیے' اور یہ توثیق اس ابہام کو بھی سامنے لاتی ہے کہ درحقیقت شریعت کیا ہوسکتی ہے۔ شرعی قانون کے نفاذ کے

بارے میں بے پردہ عورتوں کی رضا مندی اس وجہ سے اور بھی زیادہ حیران کن ہو جاتی ہے کہ ان عورتوں کی اکثریت متمیّز طور پر ''حامیٔ نسواں'' اور عورتوں کے خود مختاری سے متعلق خیالات کی حامل ہے۔ زینب رضوان اور اس کے سروے گروپ کی رپورٹوں سے پتہ چلتا ہے کہ یہ عقیدہ باپردہ عورتوں تک محدود نہیں کہ اسلام بنیادی طور پر انصاف پسند ہے اور یہ کہ یہ انصاف اس کے قوانین میں کہیں نہ کہیں لازماً موجود بھی ہونا چاہیے' بلکہ یہ عقیدہ عورتوں کی نوجوان نسل میں زیادہ عمومی طور پر مروج ہے۔ بدقسمتی سے کسی بھی گروپ سے عورتوں سے متعلق شرعی قانون کی سمجھ بوجھ کے بارے میں استفسار نہیں کیا گیا۔ نہ ہی ان سے' صاف طور پر' یہ پوچھا گیا کہ آیا وہ ایسے مرد سے شادی کے بارے میں کیا خیال رکھتی ہیں جو کئی بیویاں رکھنا پسند کرے۔

باپردہ اور بے پردہ عورتوں کا اسلامی قانون اور عقیدے کی باریکیوں کے بارے میں کوئی واضح رائے نہ رکھنا' دراصل کوئی حیران کن انکشاف نہیں ہوگا۔ مردوں کے گروپوں کے بارے میں تحقیقی رپورٹیں بتاتی ہیں کہ اسلام کی باریکیوں کے بارے میں مردوں کے خیالات میں خاص طور پر ابہام پایا جاتا ہے۔ رپورٹوں سے پتہ چلتا ہے کہ مردوں کی اسلامی تنظیموں کے ارکان کی بڑی تعداد مذہب کے ساتھ انتہائی جذباتی وابستگی کے باوجود ''مذہب کے بنیادی معاملات کے بارے میں بہت معمولی معلومات کی حامل'' ہوتی ہے' بلکہ ان میں سے نہایت نمایاں اور جنگجو ذہن والے سیاسی مردوں کا علم بھی بہت سطحی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اسلامی تنظیموں کے سیاسی طور پر مرکزی ارکان' جنہیں 1977ء میں کابینہ کے ایک وزیر کے قتل کے سلسلے میں گرفتار کیا گیا تھا' ''اپنے مذہب کی باریکیوں کے بارے میں خاص طور پر لاعلم'' لگتے ہیں' اور سیاسی معاملات کے بارے میں شدید احساسات رکھنے کے باوجود اپنے سیاسی مقاصد یا پروگراموں سے متعلق وہ واضح خیالات سے عاری تھے۔ اسلامی جنگجوؤں' کے انٹرویو کرنے والا ایک تجزیہ نگار لکھتا ہے:

> ''جب جنگجوؤں سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی آئیڈیالوجی' رویے اور احساسات کی وضاحت کریں' تو سننے والا یہ تاثر تو صاف طور پر حاصل کر لیتا ہے کہ وہ کس کس چیز کے خلاف ہیں' لیکن' اقتدار میں ہونے کی صورت میں وہ کیا کریں گے' اس بارے میں وہ ایک رنگے

ابہام کا شکار ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ وہ مغرب' کمیونزم' اور اسرائیل سے ازلی دشمنی رکھتے ہیں۔ کوئی بھی حکمران' جو ان میں سے کسی سے بھی تعلق یا دوستی رکھتا ہے وہ اسلام کا غدار بن جاتا ہے۔ ایک حقیقی مسلم معاشرے میں بے انتہا مال و دولت' بے جا اسراف' شدید غربت' استحصال اور سود کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ وہ عرب اور مسلم دنیا کی تقریباً تمام حکومتوں کو مسترد کرتے ہیں۔ وہ مصر کی زندگی کے بیشتر فرسودہ پہلوؤں کو یا تو مغربی اثر یا تیل کی دولت کے اسراف سے منسوب کرتے ہیں' اور پختہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ''سچے اسلام'' کے نفاذ سے مصر اور مسلم دنیا خودمختار' آزاد' خوشحال' انصاف پسند' اور صالح معاشروں میں تبدیل ہو جائے گی''۔

نوجوان عورتوں کی طرح' اسلام سے وابستگی رکھنے والے نوجوان مرد اسلام کی اخلاقی آواز پر کان دے رہے ہیں' یہ آواز مسلمانوں کو انصاف پسند اور صاف ستھری زندگی گزارنے کی دعوت دے رہے ہیں' اور تمام لوگوں کی یکساں انسانیت پر مسلسل زور دے رہ ہے۔ یہ وہی آواز ہے جسے حاکمانہ اسلام وضع کرنے والوں نے قطعاً نظر انداز کر دیا تھا (دیکھیے باب 4 اور 5)' یہ باریکیوں میں الجھا ہوا' قانونی' اور نظریاتی اسلام ہے' جس سے وہ بہت کم باخبر معلوم ہوتے ہیں۔

اگر سیاسی حالات ٹھیک ہوتے' اگر مشرق وسطیٰ کے معاشرے سیاسی طور پر مستحکم ہوتے اور جمہوری کثریت پسندی' فرد کی عزت نفس' خیالات اور رائے کے اظہار کی آزادی کے قائل ہوتے تو تعلیم یافتہ نوجوان لوگوں کی نسل (جن میں سے کچھ اسلام کی اخلاقی' انسانی آواز پر توجہ دے رہے ہیں اور جن میں سے کچھ مذہبی متنوع افکار کے نئے افق تلاش کرنے پر کمر بستہ ہیں) کا ظہار ایک اہم قلب ماہیت اور فکری انقلاب کا لمحہ ثابت ہو سکتا تھا۔ یہ ایک نئے دور کے آغاز کا اشارہ ہو سکتا تھا' ایک ایسا دور جس میں حاکمانہ اسلام کے احکام اور تصورات کو زیرِ بحث لایا جا رہا ہے' ایک ایسا دور جس میں اسلامی وراثت سے متعلق ہونیوالی تحقیقات اور اس کے بارے میں وضع کئے جانے والے نظریات' ایک مذہب اور نظام قانون کی حیثیت سے اسلام کے ایک نئے سبب بن سکتے تھے' اور شاید یہاں تک کہ اسلام فکری

طور پر ایک لچک دار نظام کی حیثیت اختیار کر لیتا۔

بدقسمتی سے سیاسی حالات درست نہیں ہیں اور بدقسمتی سے ہی نوجوان لوگوں کی اسلام سے نفسیاتی و سماجی، بلکہ مذہبی طور پر لاعلم، وابستگی ایسے گروپوں کے ارکان کی پسند ناپسند کا نشانہ رہتی ہے، جو نوجوان لوگوں کے برعکس، اختیار پسندانہ مذہبی سیاسی نظاموں کے قیام کے غیر مبہم سیاسی عز کے حامل ہوتے ہیں۔ یہ غیر لچک دار مرد مرکزی مذہبی اور قانونی احکام کے حامل حاکمانہ اسلام کے نفاذ کے داعی ہوتے ہیں۔ مردوں اور عورتوں سے برتاؤ، ہر طرح کے معاملات میں عورتوں پر مردوں کی اولیت، یا قانون کی نظر میں ان کے مختلف، اور متمیز طور پر عورتوں کے کم تر حقوق، کے بارے میں حاکمانہ اسلام میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ نہ ہی، کل یا آج، حاکمانہ اسلام کے اس عزم میں کوئی شبہ یا ابہام ہے کہ...... ایک دفعہ سیاسی اقتدار مستحکم ہونے پر...... اس کے اختیار کو یا اس کی اسلام کی مخصوص تفہیم کو چیلنج کرنے والوں کو نابود کر دیا جائے۔ اس میں دوسرے مسلمانوں کا مذہبی آواز کی بجائے اخلاقی آواز پر توجہ دینا بھی شامل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حامی نسواں عورتوں سمیت، بیشتر عرب عورتیں اسلامی رجحان اور پردے کی واپسی کا خطرہ سمجھتی ہیں۔ آج کی نوجوان عورتوں کو اسلامی لباس اختیار کرنے پر غلط ٹھہرانا غیر مناسب ہوگا، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ لباس ہی بنیادی طور پر جابرانہ ہے۔ کم از کم سابقہ استعماری قوتیں اور استعماری خیالات جذب کرنے والے مقامی بالائی اور متوسط طبقے ایسا ہی خیال کرتے تھے۔ اور ان نوجوان عورتوں کے اسلامی لباس کے اختیار کرنے کو غلط ٹھہرانا اور بھی زیادہ غیر مناسب ہوگا، جو ایک اجنبی، غیر روایتی، اور جنسی طور پر مربوط دنیا میں تعلیم حاصل کرتی ہیں اور مختلف پیشے اپناتی ہیں۔ درحقیقت، ایسی عورتوں کو ظہور مسلمان عورتوں کے لئے شاید بے مثال امکانات کا حامل ہے، جو خود اپنے لئے سیاسی، تعلیمی، پیشہ ورانہ، اور معاشی خود مختاری کا راستہ بنانے کی اہل ہیں۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے باپردہ عورتیں کر رہی ہیں، یعنی آگے بڑھ کر ایک ایسے محاورے کو تشکیل دینا جو ان کے معاشروں کی اکثریت کے لئے قابلِ فہم اور پُرمعنی ہو۔ لیکن اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ ثقافتی اور اخلاقی اسلام پسندی کے ساتھ ان کی وابستگی، ایسی اسلام پسند سیاسی قوتوں کی حمایت اور تقویت کا

باعث بنتی ہے جو اگر اپنے مقاصد کے حصول میں کامیاب ہو جائیں تو وہ ایسی مطلق العنان مذہبی ریاستیں تشکیل دیں گے جو بلاشبہ عورتوں پر تباہ کن منفی اثرات مرتب کریں گی۔

عورتوں پر پابندیاں، معیشت میں ان کی شرکت کو محدود کرنا، معاشرے میں (بشمول سیاست) زندگی کے متعدد شعبوں سے ان کا اخراج، بنیادی نابرابری کے حامل ضابطۂ قانون کی بالادستی، اور سب سے بدتر، منظم ظلم و تشدد...... یہ تمام باتیں متعدد سابقہ مسلم معاشروں کے خطوط تھے، بالکل اسی طرح جس طرح یہ آج مذہب پسند معاشروں اور سیاسی طور پر اسلام کے نفاذ کے حامی گروپوں کا خاصہ ہیں۔ دراصل، جدید مسلم ریاست، جو مغربی طور طریقوں اور ٹیکنالوجی (پاسپورٹ سے لیکر کمپیوٹرائزڈ کھاتوں تک) سے فائدہ اٹھاتی ہے۔ وہ غیر معمولی ہوشیاری کے ساتھ عورتوں پر اپنے قوانین کے اطلاق اور انہیں مطیع بنانے کی اہل بھی ہے۔ عورتوں کی اپنے رہائشی علاقے میں حرکت کی آزادی، عورتوں کا ملبوس، عورتوں کے سفر کرنے اور کام کرنے اور اپنی پسند کی جگہ کام کرنے کے حقوق پر آج بھی مشرق وسطیٰ کے کئی ممالک میں کڑی نظر رکھی جاتی ہے اور انہیں ان ضابطوں کا پابند بنایا جاتا ہے۔ ایسا نہایت سختی کے ساتھ سعودی عرب میں ہوتا ہے، لیکن دوسری جگہوں پر بھی۔ یہاں نہ صرف باقاعدہ پولیس بلکہ ایک ''اخلاقی'' پولیس بھی یہ فرائض انجام دیتی ہے۔ ان کے خاص فرائض میں ان باتوں کی نگرانی شامل ہے کہ عورتیں کیسا لباس پہنتی ہیں اور کہاں آتی جاتی ہیں، اور وہ ایسے قوانین کے نفاذ کے ذمہ دار بھی ہوتے ہیں، جو عورتوں کے لئے کار چلانا، چھوٹے بازوؤں کی قمیض پہننا، یا ننگے سر گھر سے باہر نکلنا ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ایسے ممالک میں عورتیں، قانوناً مرد کی مطیع اور اس طرح عملی طور پر سرپرستوں، والدین، اور شوہروں کی قیدی ہونے کے ساتھ ساتھ ریاست کی قیدی بھی ہیں۔

متعدد عرب ممالک میں، مردوں کو بھی، سیاسی مخالف ہونے کی وجہ سے، ریاست مطیع بناتی ہے، ان کی آزادی چھین لیتی ہے اور ان کے ساتھ برا سلوک کیا جاتا ہے۔ اور سیاسی حقوق کے فقدان کے حوالے سے آج کے بیشتر عرب ممالک مایوس کن ہیں، بلکہ ایک عرب جلاوطن کے الفاظ میں، یہ ''ثقافتی اور سیاسی طور پر ویران اور جابرانہ'' ملک ہیں۔ تاہم، عورتوں کو صرف سیاسی مخالف ہونے کی بنا پر ہی نہیں بلکہ محض عورت ہونے کی بنا پر بھی ظلم و

تشدد کا نشانہ بنایا جاتا ہے اور انہیں حقوق سے محروم کیا جاتا ہے۔ مردوں پر جو پابندیاں لگائی جاتی ہیں اور ان پر ظلم روا رکھے جاتے ہیں وہ عام طور پر ڈھکے چھپے ہوتے ہیں، لیکن عورتوں پر لگائی جانے والی پابندیاں، گھروں میں، ان کے ممالک میں، ان کی اسیری، کام کرنے اور روزی کمانے سیاست میں شرکت، یا طلاق کی صورت میں بچوں سے ملنے کے حق سے ان کی محرومی عمومی طور پر پوشیدہ نہیں ہوتیں بلکہ یہ ملک کے غیر مبہم قوانین ہیں۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ بیشتر مسلم ریاستوں میں شہریوں کو ریاست سے تحفظ درکار ہے، انسانی حقوق اور سیاسی حقوق میں شدید اصلاح کی ضرورت ہے، لیکن صرف ان شعبوں میں اصلاح عورتوں پر ظلم و تشدد کو ختم کرنے یا انہیں ریاست یا مردوں سے ضروری تحفظ مہیا کرنے کے لئے کافی نہیں، جنہیں ریاست عورتوں کی زندگیوں پر مکمل اختیار دیتی ہے۔

اسلامی گروپوں نے حال ہی میں، جن ریاستوں میں اقتدار حاصل کیا ہے اور اسلامی قوانین کو دوبارہ قائم کیا ہے، انہوں نے غیر متغیر طور پر ایسے قوانین تشکیل دیئے ہیں، جو عورتوں پر نئی اور کڑی پابندیاں عائد کرتے ہیں اور بعض اوقات عورتوں سے متعلق وحشیانہ ناانصافی اور انسان دشمنی کے حامل قوانین سامنے آئے ہیں۔ ایسے گروپ جب برسراقتدار آتے ہیں تو عورتوں پر پابندیاں عائد کرنے اور ''اپنی'' عورتوں پر مردوں کو زیادہ اختیار دینے والے قوانین ان کے اولین ''اسلامی'' اقدامات میں سے ہوتے ہیں۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ ایسے معاشروں میں، جہاں اسلامی گروپ اقتدار میں آنے کے اہل ہوتے ہیں، عام بے چینی اور گھٹن اعلانیہ مخالف عناصر کی تشکیل کا سبب بنتی ہے۔ اور عورتوں پر پابندیاں عائد کرنا، تعلیم یا نوکریوں تک ان کی رسائی کو محدود کرنا اور اس طرح مردوں کے لئے دونوں کی دستیابی میں اضافے کے ساتھ ساتھ مردوں کے لئے عورتوں کی گھریلو اور نجی خدمات کی دستیابی میں اضافہ کرنا اور ''اپنی'' عورتوں پر مردوں کو زیادہ اختیار دینا، مردوں کی بے چینی فرو کرنے اور اس کی سمت بدلنے اور عارضی طور پر معاشی دباؤ کم کرنے کے سہل اور واضح حربے ہیں۔

اسلامی گروپوں کے اقتدار پر قابض ہونے کے بعد عورتوں کے ساتھ کیا کیا کچھ پیش آ سکتا ہے۔ اس کی مثالوں کے لئے ہمیں اس وقت عرب مشرق وسطیٰ کے ممالک سے باہر نکلنا چاہیے: یہ مثالیں ایران اور پاکستان ہیں۔ مابعد انقلاب کے ایران کی عورتوں کے

مطالعات ہالہ افشار کی دستاویزی رپورٹوں کی تصدیق کرتے ہیں' جس نے ایرانی عورتوں کی حالت پر کتابیں لکھی ہیں۔ اسلامی انقلاب کے بعد ایران میں نافذ العمل ہونے والے قوانین نے افشار کے الفاظ میں' ایرانی عورتوں کو ''بہ مشکل حاصل کئے جانے والے شہری حقوق میں سے بیشتر سے محروم کر دیا ہے۔ انہیں نجی جنسی اشیاء کی حیثیت تک گرا دیا ہے' جو نئے مذہبی نظم و سبق کے تقاضے کے مطابق ہر وقت اپنے شوہر کی رضا پر ہوتی ہے''۔ اقتدار میں آنے کے فوراً بعد آیت اللہ خمینی نے عورتوں کو ''گھر کے دائرے میں واپس ہانکنے'' کی مہم کی آغاز کر دیا تھا' چند مہینے کے اندر اندر عورتوں کو ''نابرابر'' اور ''تند مزاج'' اور حیاتیاتی اور فطری طور پر ادنیٰ ٹھہرا دیا گیا۔ ''عام جگہوں پر محض ان کی موجودگی کو فتنہ انگیز'' قرار دیا گیا اور ''چوٹی سے لے کر ایڑی تک ڈھانپنے والے اسلامی حجاب پہننے اور گھر میں واپسی کا پابند بنایا گیا''۔ حجاب نہ پہننے کے ضابطے کی خلاف ورزی کی سزا چوہتر کوڑے تھی۔ اس سے بھی بدتر' ایسے احکام کے نفاذ نے ایک ایسا ماحول پیدا کر دیا جو عورتوں پر مردانہ تشدد کی اجازت دیتا تھا: کچھ جنونی گروپوں نے ان کے مطابق مناسب طور پر پردہ نہ کرنے والی عورتوں پر چاقوؤں اور بندوقوں سے حملے بھی کیے۔

ایران کے نئے قوانین عدالت میں عورت کی گواہی کو اس وقت تک تسلیم نہیں کرتے جب تک مرد اس کی تائید نہ کریں۔ جو عورتیں گواہی دینے پر اصرار کرتی ہیں انہیں (افشار کے مطابق) دروغ گو سمجھا جاتا ہے اور وہ دروغ گوئی پر سزا کی مستوجب ہوتی ہیں۔ عورت ججوں کو برطرف کر دیا گیا ہے اور قانون کی درسگاہیں عورتوں پر بند کر دی گئیں ہیں' اور انہیں یونیورسٹیوں کے سائنس اور ٹیکنالوجی کے شعبوں میں داخلہ نہیں دیا جاتا ہے۔ انہیں ایک ایسی مہم کا شکار بھی بنایا گیا جس کا مقصد انہیں دفتری نوکریوں سے نکال باہر کرنا تھا' اور نرسنگ اور تعلیم جیسے عورتوں کے لئے مناسب سمجھے جانے والے شعبوں کے سوا دوسرے شعبوں میں ان کی حوصلہ شکنی کی جاتی ہے۔ انہیں لیبر مارکیٹ سے باضابطہ طور پر خارج نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن یہ اس لئے حیران کن نہیں کہ جنگ میں ایران نے بے انتہا نقصان اٹھایا ہے۔

انقلاب سے قبل شادی کے معاملات میں جو کامیابیاں حاصل ہوئی تھیں' انہیں

کالعدم کر دیا گیا۔ لڑکیوں کے لئے شادی کی عمر اٹھارہ برس سے کم کر کے تیرہ برس کر دی گئی' اور طلاق اور باپ کی موت کی صورت میں بچوں کی سپرداری (لڑکے دو برس' اور لڑکیاں سات برس کی عمر میں) کا حق دوبارہ والد اور ددھیالی عزیزداروں کو دے دیا گیا' اور اپنی بیویوں کو ملازمت سے روکنے کا حق مکمل طور پر بحال کر دیا گیا' جس کا نتیجہ' بشمول دوسری چیزوں کے' ''مختصر المدت کثیر الازدواجی شادیوں کی وبا تھی' اس کا نتیجہ عام طور پر معمر مردوں میں چھوڑ دینے کے لئے ایک جوان بیوی اور کام کاج کے لئے زیادہ عمر کی بیوی رکھنے کی صورت میں نکلا۔ اگرچہ ایران ایک شیعہ ملک ہے' جبکہ عرب مشرق وسطیٰ کے ملک غالب طور پر سنی ہیں' (تاہم) عورتوں کو متاثر کرنے والے بیشتر معاملات میں حاکمانہ اسلام کی دونوں شاخوں کے درمیان اختلافات کم سے کم ہیں۔ ان بیشتر معاملات میں متذکرہ بالا ضوابط بھی شامل ہیں۔

بالکل ایسے ہی تصورات پر سنی پاکستان میں جنرل ضیا الحق کے تحت عمل درآمد کا آغاز ہوا' جس نے 1977ء میں اقتدار پر قابض ہونے کے بعد مارشل لاء نافذ کر دیا تھا۔ ضیاء نے ضابطۂ تعزیرات کو اسلامی بنانے کے ساتھ ساتھ عمومی اسلامائزیشن کے عزم کا اظہار کیا۔ 1980ء میں اس نے احکام کے پہلے سلسلے کا آغاز کیا' جس کے مطابق سرکاری ملازم عورتوں کو ''چادر'' اوڑھنے کا حکم دیا گیا۔ نتیجتاً' نہ صرف انہیں چادر اوڑھنے یا اپنی نوکری چھوڑنے پر مجبور کیا گیا' بلکہ' عملاً تمام مرد عورتوں کی شرم و حیا کے منصف بن بیٹھے۔ لباس کے معاملات میں عورتوں پر مردانہ جارحیت مضمرانہ طور پر جائز قرار پائی' اور کام کی جگہوں اور گلیوں بازاروں میں عورتوں کے ساتھ بدسلوکی میں اضافہ ہوا۔

محققین کے مطابق ''ایک نئے اسلامی نظام کے خود راستانہ اعلان کے راست کے نتیجے کے طور پر عورتوں کی تذلیل وخواری میں اضافہ ہوا۔'' مثال کے طور پر' ٹیلی ویژن کے پروگراموں میں عورتوں کو ''فتنہ فساد کی جڑ'' اور ''ایسی عورتوں کے طور پر پیش کیا گیا جو غریب مردوں کو رشوت قبول کرنے' سمگلنگ' اور فنڈز کے غبن پر مجبور کرتی ہیں'' ' اور ان پروگراموں میں کام کرنے والی عورتوں کو ''آزاد اخلاقیات اور خاندان اور سماجی اقدار کے زوال'' کے سبب کے طور پر پیش کیا گیا۔ مسلم معاشرے میں عورتوں کے مقام سے متعلق

حکومت کے ایک ممتاز اسلام پسند کے خیالات کو ٹیلی وژن اور اخبارات کے ذریعے پھیلایا گیا۔ ان میں اس کا یہ عقیدہ بھی شامل تھا کہ عورتوں اور غیر مسلموں کو ریٹائر کر کے پنشن پر بھیج دیا جانا چاہیے' اور یہ کہ عورتوں کو ''سوائے ہنگامی صورت کے کبھی اپنے گھروں کی چار دیواری سے باہر نہیں نکلنا چاہیے۔'' اور یہ کہ کسی کو بھی اس وقت تک زنا کی سزا نہیں دی جانی چاہیۓ جب تک کہ معاشرے میں نسوانی بے پردگی مکمل طور پر مفقود نہ ہو جائے۔

عورتوں کی تعلیم کے لئے ایک علیحدہ یونیورسٹی کے تصور کو بھی ترجیح دی گئی' حکومت کی تجویز تھی کہ عورتوں کے ہوم اکنامکس کالجوں کا درجہ بڑھا کر انہیں یونیورسٹی کی حیثیت دے دی جائے۔ سرگرم عورتوں کے خیال کے مطابق اس کا مقصد عورتوں کو ہوم اکنامکس جیسے مضامین تک محدود کر دینا تھا۔ یہی مضامین ان کے لئے مناسب سمجھے جاتے تھے اور اس کا مقصد انہیں اہم اور ضروری مضامین پڑھانے والی اہم اور بڑی یونیورسٹیوں سے دور رکھنا بھی تھا۔ اس کا ردِعمل مردوں کے احتجاج کی صورت میں ہوا کہ ملک کی اعلیٰ یونیورسٹیوں میں عورتوں کی جگہیں مردوں کے لئے خالی کروائی جانی چاہئیں۔

1979ء میں ضابطۂ تعزیرات کو اسلامی بنانے اور کام' اور بالخصوص حرام کاری اور زنا کے مقدمات اور سزا سے متعلق قوانین بھی عورتوں کے لئے خوفناک نتائج کے حامل تھے۔ حرام کاری یا زنا کے جرم کے لئے چار بالغ مسلمان مردوں کی عینی گواہی ضروری تھی' اور دونوں صورتوں میں عورتوں کی گواہی کو خارج کر دیا گیا۔ اس طرح مردوں کو زنا کا مرتکب قرار دینے والی عورتیں یا حاملہ ہو جانے والی عورتیں حرام کاری کی ساز کی مستوجب ہیں' جبکہ عام شہادت کی بنا پر مرد سزا سے بچ جاتے ہیں۔ جن محققین کی کتابوں سے میں یہاں حوالے دے رہی ہوں وہ وحشیانہ بربریت اور ناانصافی کے متعدد واقعات پیش کرتی ہیں جو ضابطۂ تعزیرات کے تحت اسلامی عدالتوں میں وقوع پذیر ہوئے۔

متذکرہ صدر تمام قوانین اور احکام' چاہے یہ ایران کے ہوں یا پاکستان کے' حاکمانہ اسلام کے تعبیر کردہ شرعی تصورات کے راست عکاس یا اس سے مکمل مطابقت رکھتے ہیں۔ یہ تسلیم کرنے کے لئے وجہ موجود ہے کہ جو حکومت بھی خود کو اسلامائزیشن سے وابستہ قرار دے (یہ چاہے سنی خطوط پر ہو یا شیعہ خطوط پر)' وہ عورتوں کے لئے ان سے ملتے جلتے

قوانین ہی متعارف کروائے گی۔

مصر میں یونیورسٹی کی باپردہ طالبات کی 10 فیصد تعداد نے سوالنامے کے جواب میں اس بات سے اتفاق کیا تھا کہ شرعی قانون ہی ملک کا قانون ہونا چاہیے' اور بے پردہ طالبات کی 53 فیصد تعداد کی رائے بھی یہی تھی۔ یقیناً یہ مکمل طور پر مثبت ہے کہ ان میں سے کسی بھی گروپ کے ذہن میں یہ خیال بھی ہو کہ اسلام کے نام پر' موجودہ حالات کے تحت' عورتوں کے ساتھ' جائز طور پر' کیسی انتہا پسندانہ پابندیاں' علیحدگیاں' ناانصافی اور درحقیقت' بربریت' کا سلوک روا رکھا جا سکتا ہے۔

حرفِ آخر

سیاست سے متعلق مباحث میں پردے کا دوبارہ ظہور بہت سے مطالب کا حامل ہے' پردے کی مخالفت کا مفہوم ان میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن جب یہ سوچا جائے کہ آخر بیسویں صدی میں ہی پردے کا یہ مفہوم کیوں سامنے آیا تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ مخصوص علاقے کی سیاست پر بحث کرتے ہوئے پردے کے مفہوم کا تعین پہلے پہل مغرب اور خاص طور پر استعماری غلبے کے مباحث نے کیا' اور اس طرح ایسے حالات پیدا کئے' جن کے نتیجے کے طور پر پردہ مزاحمت کی علامت بن کر ابھرا۔ دوسرے الفاظ میں' ہمارے دور میں مزاحمت کی علامت کے طور پر پردے کا دوبارہ ظہور مغربی کے مباحث کے غیر متنازعہ پھیلاؤ کی تصدیق کرتا ہے۔ یہ اس حقیقت کی تصدیق بھی کرتا ہے کہ کم ازکم اسلامی دنیا میں مزاحمت اور مخالفت کے مباحث کی تشکیل کرنے والے تصورات پھیلانے میں مغربی کی پیروی کی کھلی وکالت کرنے والے لوگ یا فرانز فینن اور نوال السعداوی کی طرح مغرب پر تنقید کرنے والے سب شامل ہیں۔ بلکہ اس میں مغرب پر تنقید کرنے والوں کا زیادہ حصہ ہے کیونکہ ان کے فکری مفروضات اور سیاسی خیالات (بشمول فرد کے حقوق پر یقین) کی بنیاد مغربی سرمایہ دارانہ بورژوا تصورات پر ہے جو مغربی تسلط کے ساتھ ساری دنیا میں عام ہوئے۔

جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ اور آج کے جنگجو اسلام پسند' مغرب کو شدید تنقید کا نشانہ بنانے والے دانشور' جن میں فینن' سمیرا مین' اور نوال السعداوی جیسے مارکسٹ بھی شامل ہیں اور روشن خیال دانشور' جو مغربی برتری کے استعماری نقطۂ نظر کو مکمل طور پر قبول کرتے ہیں اور مغرب کی پیروی کی اہمیت کی وکالت کرتے ہیں سب کے سب اپنے سیاسی نقطۂ نظر میں بنیادی اختلاف رکھتے ہیں' لیکن ان سب کے مابین اس ضمن میں کوئی اختلاف نہیں' چاہے وہ

اسے تسلیم کریں یا نہ کریں' کہ وہ مغربی فکر اور مغرب کی سیاسی اور فکری لسانیات کے احسان مند ہیں۔ جنگجو اسلام پسندوں' یا محمد عبدہ اور ان کے معاصرین کے ہاتھوں دوبارہ زندہ کیا جانے والا یا دوبارہ متصور کیا جانے والا اسلام' مغربی حملوں کے خلاف اپنا تعین خود کرنے والا اسلام ہے۔ بلکہ وہ اسلام بھی ہے جو مغرب کے مباحث کے فروغ پانے' ان کے تصورات اور لسانیات کے ذریعے اور ان تصورات اور لسانیات کو اختیار کرنے کی وجہ سے حاصل ہونے والی زرخیزی کے نتیجے میں دوبارہ زندہ ہوا اور نئی شکل میں سامنے آیا ہے۔ لہٰذا' عرب دنیا کے مباحث (چاہے وہ تعاون کے ہوں یا مزاحمت کے) میں وضع کئے جانے والے مقاصد اور نصب العین' ہمارے عالمی معاشرے کے غالب مبحث...... جس کا ماخذ مغربی ہے...... کی اصطلاحات ہی میں تشکیل پاتے ہیں۔ حتیٰ کہ' مغرب کی مخالفت اور مغرب پر نکالے جانے والا اکثر جائز غصہ بھی ان اصطلاحات میں ہی ملفوف ہوتا ہے۔

مارکیٹ' سیکولر' اور حامیان نسواں' بالعموم' کھلے طور پر نہیں تو خاموشی کے ساتھ' اپنی جڑوں کا مغربی فکر میں پیوست ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن اسلام پسند یہ دلیل دیتے ہیں کہ وہ ''اصل'' اسلام اور ''اصل'' مقامی ثقافت کی بحالی کے دعویدار ہیں' اور اس طرح اپنا معاملہ پیش کرتے ہوئے وہ سیکولرازم' مارکسزم' یا تحریک نسواں کی بنیادوں پر حملہ آور ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ مغرب سے اجنبی درآمدات ہیں' جبکہ اسلامی مقامی روایت کی بحالی کا عزم رکھتا ہے۔ لیکن' جیسا کہ بھارتی نفسیات دان اور ناقد اشیس نندی (Ashis Nandy) کا کہنا ہے' آج کل' بادل نخواستہ ہی سہی لیکن مغرب ہر جگہ موجود ہے' (فکری) ''سانچوں میں اور ذہنوں میں'' ' اور مغربی سیاسی تصورات' ٹیکنالوجی' اور نظام ہائے' فکر تمام معاشروں میں جامع انداز میں سرایت کئے ہوئے ہیں۔ ان سے جان چھڑانا ممکن نہیں۔ ماضی کی غیر آمیز ثقافتی پاکیزگی کی طرف واپسی ناممکن ہے۔

عورتوں کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر اپنی فطرت کے لحاظ سے بنیادی طور پر ردعمل کا نقطۂ نظر ہے' اور اس وجہ سے الجھاؤ کا شکار بھی ہے کہ یہ عورتوں کے مسئلے کو ثقافتی جدوجہد کے ساتھ غلط ملط کر کے گرفت میں لانے کی کوشش کرتا ہے۔ ابتدائی استعماری مباحث بھی بالکل یہی کچھ کر چکے ہیں۔ عورتیں' بالخصوص اور عورتوں سے متعلق مقامی رسم و رواج کی توثیق' اور عورتوں سے متعلق سابقہ اسلامی معاشروں کے رسم و رواج اور قوانین کی

بحالی' اسلام پسندوں کے ایجنڈے کے مرکزی نکات ہیں۔ ان نکات کو عرب ثقافت اور اسلام پر کئے جانے والے استعماری مباحثی حملوں میں مرکزی جگہ دی گئی تھی' اسی لئے یہ' کم از کم جزوی طور پر' اسلام پسند ایجنڈے کے مرکزی نکات قرار پاتے ہیں۔ میں کسی ابتدائی باب میں بیان کر چکی ہوں کہ آخر انیسویں صدی میں استعماری غلبے کے مباحث کے مسلم معاشروں پر حملہ آور ہونے میں کس طرح تحریک نسواں کی لسانیات کا انتخاب کیا تھا۔ خود اپنے معاشروں میں تحریک نسواں کی ''تذلیل'' کے خلاف اس حملے کی رہنمائی کی' اور یہی لوگ پردے کی موقوفی کے سب سے بڑے علم بردار تھے۔ پردے کا رواج اور مسلم معاشروں میں عورتوں کی حیثیت' ان کی تحریر وتقریر میں' اسلام کی کمتری کا ثبوت بن گئی اور مسلم مذہب اور مسلم معاشرے کی بیخ کنی کے لئے ان کی کوششوں کا جواز بھی۔ عرب معاشروں کے بالائی طبقات نے اس نقطۂ نظر اور پردے کی موقوفی کے معاشری مقصد کو اختیار کیا اور انہیں فروغ دیا (جیسا کہ میں پہلے بھی بیان کر چکی ہوں) کیونکہ ان کے مفادات استعماری طاقتوں کے ساتھ وابستہ تھے۔ لیکن اس نقطۂ نظر اور اس مقصد کی مخالفت کی گئی۔ بیرونی اثرات کے خلاف مزاحمت کے مبحث میں اس نقطۂ نظر کی اصطلاحات کو الٹ دیا گیا (اور پردے کی اہمیت اور دوسرے مقامی رواجوں پر اصرار کیا گیا)۔

لہٰذا' ''اصل'' اسلام اور ''اصل'' مقامی ثقافت کی طرف واپسی یا انہیں اپنائے رکھنے کا تصور استعماری مباحث کا جواب ہے۔ یہ عرب ثقافت اور اسلام کی بیخ کنی کی استعماری کوشش اور انہیں مغربی عقائد اور رسم و رواج سے بدلنے کی سعی کا جواب بھی ہے۔ لیکن اس وقت غیر مغربی ثقافتوں پر استعماری اور مابعد استعماری حملے کے جواب کی ضرورت نہیں (یہ جواب مخالفانہ نقطۂ نظر کے اثبات کے لئے صرف استعماری نقطۂ نظر کی اصطلاحات کو الٹ دیتا ہے)' بلکہ ایک ایسی تحریک کی ضرورت ہے جو ان اصطلاحات کی چار دیواری سے مکمل طور پر باہر نکلے' اور مغربی' غیر مغربی' اور مقامی اختراعات' تصورات' اور اداروں کو ان کے ''قبائلی'' ماخذ کے بجائے ان کی خوبی کی بنیاد پر مسترد یا قبول کرے۔ آخر کار' حقیقت بھی یہی ہے کہ آج کونسی کامیاب تہذیب یا ثقافتی وراثت' (مغربی یا غیر مغربی) ایسی ہے جو دوسری زمینوں کے دوسرے باشندوں کی اختراعات یا فکری روایات کی مرہون منت نہیں' اور کسی بھی انسان سے یہ تقاضا کیوں کیا جائے کہ وہ سیاسی' ٹیکنالوجیکل' یا کسی اور نوع کی

سودمند اختراع سے مستفید نہ ہو کیونکہ اس کی ایجاد کسی اور ''قبیلے'' میں ہوئی ہے' یا' اس کے برعکس' اسے ایک ایسے رواج پر عمل کرنے پر کیوں مجبور کیا جائے جس کے حق میں یا جس کے خلاف اس سے بہتر کوئی جواز نہیں کہ یہ مقامی ہے!

مغربی اشیاء کا استرداد' اور مغربی دنیا پر غم و غصہ قابلِ فہم ہے' (اگر چہ) یہ ایک ایسا رویہ ہے جس میں' (اہم بات یہ ہے کہ)' فوجی ساز و سامان اور ٹیکنالوجی سے انکار شامل نہیں ہے۔ عرب لوگ استعماری اور مابعد استعماری مغربی حکومتوں کے ہاتھوں ناانصافیوں اور استحصال کا شکار تھے اور ہیں۔ لیکن غم و غصے کی سیاست' خود فریبی اور دوہیر فکر (جو کہ مغربی ٹیکنالوجی پر انحصار کا شاخسانہ ہے) پالیسیوں کی حیثیت سے کار آمد نہیں ہیں۔ درحقیقت' ثقافتی طور پر پاکیزہ وراثت کی طرف واپسی کے عزم کا دعوی رکھتے ہوئے معاصر زندگی کے تمام پہلوؤں میں مغربی دنیا کے فکری اور مکینکی ساز و سامان پر دارومدار کی پالیسی کو بھی کامیاب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اور یہ خیال بھی پالیسی کی حیثیت سے موثر نہیں ہے کہ ماضی کے کن پہلوؤں کو محفوظ رکھا جائے' (مثلاً عورتوں کو دسترس میں لانے والے قوانین)۔ (دراصل) یہ پالیسیاں عرب دنیا کو بے طاقتی اور معاشی محتاجی کے شکنجے سے نکالنے والی پالیسیاں نہیں ہیں۔

اسی طرح' عورتوں کے ضمن میں ''اصل'' ''حقیقی'' اسلامی طور طریقوں اور زیادہ قدیم ماضی کی بحالی کے عزم کے دعوے کے حوالے سے بھی اسلام پسند نقطۂ نظر مشکل کا شکار ہے۔ اولاً' یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ابتدائی اسلامی معاشرے اور حضرت محمدﷺ کے اقوال و اعمال میں کارفرما صنفی تفریق کا مفہوم لازمی طور پر غیر مبہم اور صریحاً و مطلقاً قابلِ تحقیق ہے' اور یہ کہ حاکمانہ اسلام کے مجموعہ کتب میں موجود صنفی تفریق کی تفہیم' اسلام میں صنفی تفریق کی واحد ممکنہ تفہیم ہے۔ تاہم' گذشتہ صفحات میں جس شہادت کا جائزہ لیا گیا ہے وہ ایسے کسی بھی مفروضے کو تقویت نہیں پہنچاتی۔ عرب کے ابتدائی اسلامی معاشرے میں تشکیل پانے والا صنفی تفریق کا مفہوم اور اس کی سماجی تشکیل فوراً بعد کے مسلم معاشروں میں تشکیل پانے والے صنفی تفریق کے مفہوم اور اس کی سماجی تشکیل سے بے حد مختلف ہے۔ جس معاشرے کے صنفی تفریق کے مفہوم اور اس کی سماجی تشکیل نے خاص طور پر غالب اسلام کے بنیادی اداراتی' قانونی اور مذہبی مباحث کی تشکیل میں مرکزی کردار ادا کیا وہ عباسی عراق ہے۔ عباسی معاشرہ

ایک ایسا معاشرہ تھا جس میں متعدد مذہبوں اور ثقافتوں کی روایات' بشمول یہودی' عیسائی' اور ایرانی' نیفک طور پر غلط ملط ہو کر اسلامی فکر میں جذب ہو گئی تھیں۔ اس معاشرے سے مخصوص صنفی تفریق کا مفہوم اور اس معاشرے میں ''عورت'' کے تصور کو ملنے والا منفرد مفہوم اس عہد کی ادبی' قانونی' اور اداراتی حاصلات میں ثبت ہو گیا تھا۔ یہی حاصلات آج حاکمانہ مسلم فکر کے بنیادی اور سند یافتہ مجموعہ کتب کو تشکیل دیتی ہیں۔ اس معاشرے کے مرد مرکز اور عورت دشمن تعصّبات نے اسلامی پیغام میں موجود دو متخالف رجحانات کو مختلف طرح سے متاثر کیا۔ جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکی ہوں' اپنی ابتداء میں اسلام نے مردوں اور عورتوں کے مابین تعلقات کی بنیاد کے طور پر درجہ بندی کا ایک ڈھانچہ وضع کیا تھا' اور اپنی اخلاقی آواز میں اس نے انسانوں کی اخلاقی اور روحانی برابری کی تبلیغ بھی کی (عیسائیت اور یہودیت کے ساتھ بھی ایسا ہی معاملہ ہے)۔ لہٰذا' معقول طور پر (یہ کہا جا سکتا ہے کہ) اگرچہ اس نے ایک جنسی درجہ بندی وضع کی' (لیکن) اپنی اخلاقی آواز میں اس نے اس درجہ بندی کی تباہی کی بنیاد رکھ دی تھی۔ عباسی تناظر میں' جنسی درجہ بندی وضع کرنے والے ضوابط کو مرکزی اہمیت دی گئی' جبکہ تمام انسانوں کی برابری پر زور اور انصاف کو اہمیت دینے والا اسلام کا اخلاقی پیغام نظر انداز کر دیا گیا۔ اور (یوں) اس دور میں تشکیل پانے والے قوانین اور ادارے عورتوں کے حوالے سے بنیادی طور پر تہی دامن رہے۔

غالب طبقات اور حاکمانہ اسلام کے خالقوں نے اس اخلاقی آواز پر کان نہیں دھرے' (لیکن) دوسرے چھوٹے اور نچلے طبقوں کے کچھ گروہوں نے اس پر زور دینے کے ساتھ ساتھ غالب سیاسی نظام اور اس کی اسلام کی تعبیر کو بھی چیلنج کیا۔ اس تعبیر میں حاکمانہ اسلام کا صنفی تفریق کے مفہوم کا تصور اور عورتوں سے متعلق بندوبست شامل تھے۔ ابتدا ہی سے غالب معاشرے کی صنفی تفریق کے مفہوم کی تعبیر' اور' مسلم معاشروں کی سیاسی اور سماجی تنظیم جیسے دوسرے اہم معاملات پر مناقشہ جاری تھا۔ اسلامی پیغام کی حاکمانہ تعبیر واحد جائز تعبیر کے طور پر اس لئے زندہ نہیں رہی کہ یہی واحد ممکنہ تعبیر تھی' بلکہ یہ اس لئے زندہ رہی کہ یہ سیاسی طور پر غالب (طبقوں کی) تعبیر تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جن کے پاس دوسری تعبیروں کو ''ملحدانہ'' اور غیر قانونی قرار دینے اور انہیں مٹا دینے کا اختیار تھا۔

اسلام کا یہی پیچیدہ قانونی حاکمانہ روپ ہے جو آج بھی سیاسی طور پر طاقتور ہے۔

یہ اسلامی پیغام کے بیشتر اخلاقی عناصر کونظرانداز کر دیتا ہے۔لیکن عام مسلمان کو اسلام کی جو آواز نہایت صاف اور بار بار سنائی دیتی ہے وہ قانونی آواز نہیں' بلکہ اخلاقی' مساوات پسندانہ آواز ہے۔مسلمان عورتیں اسی مساوات پسندانہ آواز پر کان دھرتی ہیں اور وہ اکثر یہ اعلان کرتی ہیں کہ اسلام جنسی امتیاز کا حامل نہیں (غیر مسلموں کو بالعموم اس پر حیرانی ہوتی ہے)۔ پھر یہ بھی کہ یہ اسلام کا صرف سیاسی طور پر طاقتور روپ ہی ہے (اور اس کے مغربی مستشرقوں کے ادب کا عکس بھی)' جس میں ماتحت کی حیثیت سے عورت کے مقام کو ہمیشہ کے لئے ناقابلِ تبدیل طور پر مقرر کر دیا گیا ہے۔ یہ اسلام کا وہی روپ ہے جیسے پاپائی عیسائیت کو عیسائیت کی واحد ممکنہ تعبیر تسلیم کرنا۔جس طرح دوسرے توحید پسندانہ مذاہب کے ساتھ ہوا' اسلام کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے: اس کی کیا اہمیت تھی اور انسانی معاشروں کے لئے اس کی کیا اہمیت ہوسکتی ہے؟ یہ ایسے موضاعات ہیں جنہوں نے ماضی کے معاشروں میں مختلف النوع تعبیروں کو جنم دیا' اور جو آج پھر مختلف النوع تعبیروں کو جنم دے رہے ہیں۔ ان میں حامی نسواں تعبیریں بھی شامل ہیں۔

اسی طرح' قدیم ماضی کے بارے میں بھی اسلام پسند نقطۂ نظر غلطی سے مبرا نہیں' کیونکہ وہ فرض کر لیتا ہے کہ ابتدائی اسلامی معاشرے کو متشکل کرنے والا صنفی تفریق کا مفہوم' صنفی تفریق کے ایک ایسے مفہوم میں ڈھل جانے کے قابل ہے جو غیر مرکب اور غیر متنازعہ ہونے کے ساتھ ساتھ صریحاً اور مطلقاً مسلمہ ہے۔ اسلام پسند نقطۂ نظر یہ فرض کر لینے میں بھی غلطی کا شکار ہے کہ صنفی تفریق کے معاملات پر (اسلامی) ورثہ ایک واحد تعبیر کا حامل ہے' اور یہ کہ درست تعبیر وہی تھی جو مسلم فکر اور مجموعۂ کتب میں متشکل اور محفوظ ہو چکی ہے' اور یہی تعبیر حاکمانہ اسلام کی وراثت کی تشکیل کرتی ہے۔ یہ وراثت حضرت محمدﷺ کے بعد کئی دہائیوں بلکہ صدیوں بعد مشرق وسطیٰ کے معاشروں میں تخلیق ہوئی تھی۔ یہ مفروضات قائم کرتے وقت اسلام پسند' ایک طرف سماجی رسم و رواج' بول چال کے قاعدوں' اور ان کے مابین تعامل کے نتیجے میں سامنے آنے والے صنفی تفریق کے نظام کی پیچیدگی کو نظرانداز کر دیتے ہیں' اور دوسری طرف' تعبیر کے نازک کردار سے صرف نظر کر لیتے ہیں۔ ان مفروضات کی تہہ میں یہ تصور کارفرما ہے کہ صنفی تفریق کے خیالات' نظام ہائے مفہوم' اور تصورات کسی معاشرے سے گزرتے ہوئے اس کے رسم ورواج' ثقافت' اور صنفی تفریق کے

نظام سے دھندلے پن یا رنگینی کا شکار ہوئے بغیر دوسرے معاشروں میں پہنچے اور دوسرے معاشرے (محض) ان کی ترسیل کا سبب بنے۔ یہ تصور اس عقیدے میں خاص طور پر کارفرما ہے کہ عباسی معاشرے اور دوسرے ابتدائی اسلامی معاشروں میں نشوونما پانے والے قوانین نے ہی اسلام کے اصل ابتدائی مفہوم کو محفوظ کیا اور اس کی تشکیل کی۔ بعینیہ' عینیت پسندانہ انداز نظر کے تحت اسلام پسند یہ بھی فرض کر لیتے ہیں کہ اگر صنفی تفریق سے متعلق ابتدائی مسلم معاشروں میں مروج فیصلوں کو علیحدہ کر لیا جائے (ان فیصلوں کو ایک قطعی طریق کار کی رد سے قابلِ تحقیق فرض کر لیا جاتا ہے) اور جدید مسلم معاشروں پر ان کا اطلاق کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ صنفی تفریق کے ایسے مفہوم کی صورت میں نکلے گا جس کی تشکیل ابتدائی معاشرے میں ہوئی اور جو اس معاشرے میں کارفرما تھا۔ (لیکن) یہ مفروضہ یہ تسلیم کرنے میں ناکام رہتا ہے کہ صنفی تفریق کے بارے میں کسی معاشرے کے فیصلے ایک جامع اور مکمل نظام کا حصہ ہونے کے ساتھ ساتھ صنفی تفریق سے متعلق کسی معاشرے کے (سماجی' قانونی' نفسیاتی طور پر تشکیل دیئے جانے والے) مبحث کا حصہ بھی ہوتے ہیں۔ لہٰذا' عرب کے مسلم معاشرے کے مبحث (چاہے یہ مطلق طور پر قابلِ تحقیق ہو) کے ایک حصے کو جدید دنیا کے اصلاً مختلف مسلم معاشروں پر منطبق کرنے کا نتیجہ صنفی تفریق کی ابتدائی عرب مسلم تفہیم کی دوبارہ تشکیل کی صورت میں نہیں' بلکہ اس کی تضحیک کی صورت میں نکلے گا۔

انیسویں صدی کی ابتداء کے قریب تک حاکمانہ اسلام کا صنفی تفریق کا مفہوم' مسلم مشرق وسطیٰ میں غالب مبحث کے طور پر زندہ رہا۔ اس کا وضع کردہ نظام ثقافتی' قانونی' اور اداراتی نظام۔ تمام سطحوں پر اور غیر مبہم انداز میں عورتوں پر دسترس قائم کرنے اور انہیں ماتحت بنانے والا نظام تھا۔ اس نے انہیں معاشی طور پر غیر اہم بنا دیا' اور مردوں سے کم تر حیثیت کا انسان قرار دیا۔ اس نظام میں عورتوں کے بارے میں اس قدر منفی نقطۂ نظر رائج تھا کہ رابعہ العداویہ جیسے روحانی مقام کی حامل عورتوں کو ذرا سی روحانیت کے حامل مردوں کی نسبت ادنیٰ قرار دیا جا سکتا تھا اور وہ بھی غزالی جیسے الہیات دان اور حاکمانہ (اسلام کے) نمائندے کی نظر میں۔ ظاہر ہے کہ اس غالب نقطۂ نظر سے اختلاف موجود تھا' اور اس نے صوفیاء اور قرامطہ اور ابن عربی جیسے نایاب اجتماعی اور انفرادی بے ضابطہ مزاحمت موجود تھی۔ معاشی طور پر مضبوط گھرانے اپنی بیٹی کی شادی کے معاہدے میں شوہر پر یک زوجگی کی شرط یا

بصورت دیگر اس کے مفادات کے تحفظ کے لئے' بعض اوقات' ایسی ہی شرائط درج کروایا کرتے تھے۔ یہ اس بات کی شہادت ہے کہ عورتوں کے مقام اور حقوق سے متعلق غالب ثقافت کے نقطۂ نظر کے خلاف گھرانوں اور افراد کی سطح پر مزاحمت وجود رکھتی تھی۔ اسی طرح' کچھ گھرانے باقاعدہ سہولتیں میسر نہ ہونے کے باوجود اپنی بیٹیوں کو نہ سرف خواندگی کی سطح تک بلکہ ایسی سطح تک تعلیم دلوانے کا بندوبست کرتے تھے کہ وہ ممتاز عالم اور علم و ادب کی دنیا میں نام کمانے کی اہل ہو جاتی تھیں۔ یہ اس بات کی ایک اور شہادت ہے کہ عورتوں سے متعلق غالب نقطۂ نظر کی ہدایات اور احکام کے خلاف بھی لوگوں میں مزاحمت پائی جاتی تھی۔

اس نظام کو بے نقاب کرنے کا آغاز تقریباً ابتدائے انیسویں صدی میں یورپی معاشی پھیلاؤ کے ساتھ ہوا۔ اس وقت سے ہی اس ہم آہنگی کی شکست و ریخت کا آغاز بھی ہوا جو مسلم مشرق وسطیٰ میں حاکمانہ اسلام کے صنفی تفریق سے متعلق مبحث اور اس مبحث کی سماجی اور اداراتی تشکیل کے درمیان اب تک موجود تھی۔ یہ شکست و ریخت پرانے نظام اور اداروں کی بتدریج غرقابی کا سبب بنی اور یہ ہمارے دور میں بھی جاری ہے۔

ابتدائی مسلم معاشروں کے رسم و رواج اور قاعدوں کے نابود ہونے یا پرانے نظام اور اس کے دسترس قائم رکھنے اور بیدخلی کرنے والے اداروں کی تباہی پر مسلم عورتوں کے لئے متاسف ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ پچھلی صدی یا قریب قریب اتنے ہی عرصے کے دوران' عرب ممالک کی اہم تعداد میں مساوی رسائی حاصل کر لی ہے۔ تاہم' ثقافتی تعصّبات (جیسا کہ دنیا کے دوسرے' مغربی اور غیر مغربی علاقوں کا معاملہ ہے)' اور غیر مناسب وسائل آج بھی کچھ شعبوں میں عورتوں کی تعلیم کی راہ میں رکاوٹ بنے ہوئے ہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ عرب ممالک کی اہم تعداد میں عورتیں' تعلیم اور نرسنگ سے لے کر طب' قانون اور انجینئرنگ' تمام شعبوں میں آگے آ چکی ہیں یا آ رہی ہیں۔ ان معاملات میں مختلف ممالک میں کچھ مختلف رفتار سے تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں' لیکن' بالعموم' مشرق وسطیٰ کی بیشتر قومیں انسانی اور سیاسی حقوق کی مغربی سیاسی لسانیات اختیار کرنے اور مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کو بھی یہ حقوق دینے کی طرف گامزن ہیں۔

اس رجحان کے ضمن میں دو قسم کے استثنا موجود ہیں۔ ایک استثنا تو جغرافیائی

علاقے سے متعلق ہے۔ جزیرہ نمائے عرب کے معاشرے، یعنی مشرق وسطیٰ کا وہ علاوہ جو یورپی معاشی، ثقافتی، یا سیاسی غلبے کا کم شکار ہوا، اور جو بالعموم کم ہی دوسری ثقافتوں اور تصورات کے زیرِ اثر آیا، تبدیلی کے دھارے کی اب تک مزاحمت کر رہا ہے۔ مزید برآں، اس علاقے کے معاشروں، بالخصوص سعودی عرب نے حالیہ دہائیوں میں عالمی اثرات کا نشانہ بننے کے جواب میں زیادہ ناقابلِ تسخیر ثقافتی اور نظریاتی دیواریں کھڑی کرنے کی سدعی کی ہے۔ اگرچہ جزیرہ نما کے ممالک نے عورتوں کے لئے تعلیم کے دروازے وا کر دیئے ہیں۔ اور معاصر سیاسی فکر کی تشکیل کرنے والے جدید خیالات (حق رائے دہی جیسے حقوق) کے سلسلے میں کوئی پیش رفت نہیں ہوئی ہے۔ (تاہم، عراقی حملے سے قبل، کویت عورتوں کے لئے اہم تبدیلیوں کا آغاز کرنے والا تھا)۔

جزیرہ نمائے عرب کے ممالک کی نسبت مشرق وسطیٰ کے دوسرے ممالک میں عورتوں کے حقوق میں بہتری اور وسعت کے ضمن میں دوسرا استثنا اسلامی عائلی قانون سے متعلق ہے۔ یعنی، شادی، طلاق اور بچے کی خبرداری سے متعلق مردوں اور عورتوں کے حقوق کا تعین کرنے والے قوانین۔ یہ قوانین تبدیلی کی راہ میں نہایت اہم رکاوٹ بنے ہوئے ہیں۔ اگرچہ اس صدی کے کافی حصے میں بیشتر مسلم معاشروں کے روشن خیال لوگوں اور حامیان نسواں نے اصلاحات متعارف کروانے کے لئے مسلسل کوششیں جاری رکھی ہیں، (لیکن) اسلام کی ابتدائی تین یا چار صدیوں میں انتہائی عورت دشمن معاشروں میں تشکیل پانے والے قوانین ابھی تک مردوں اور عورتوں کے درمیان تعلقات کا تعین کر رہے ہیں۔ محض چند ممالک، عراق، شام، اور تیونس نے اپنے قوانین میں تبدیلیاں متعارف کروائی ہیں جن سے حاکمانہ اسلام کے قوانین میں مختلف حد تک بہتری واقع ہوئی ہے۔

عائلی قانون حاکمانہ اسلام کے قائم کردہ مردانہ بالادستی کے نظام کی بنیاد ہے۔ یہ ابھی تک تقریباً اصل صورت میں موجود ہے۔ اور یہ بات مشرق وسطیٰ کے معاشروں یں ایسی انتہائی طاقتور قوتوں کی موجودگی کی علامت ہے جو عورتوں پر مردوں کی بالادستی اور مردانہ مراعات قائم رکھنے پر تلی ہوئی ہیں۔ اسلام پسند سیاسی تحریکوں کی صورت میں ان قوتوں کو استحکام حاصل ہو رہا ہے۔ جہاں جہاں اسلام پسند تحریکیں سیاسی اقتدار کی باقاعدہ بنیاد کے طور پر ''اسلام'' کے نفاذ میں کامیاب ہوئی ہیں۔ جیسے ایران، اور ضیاء الحق کا پاکستان......

وہاں وہاں حکومتیں گھروں کے ساتھ ساتھ ملکوں کو بھی عورتوں کی قید، کام کے متعدد شعبوں سے ان کی بیدخلی، اور ان کے ساتھ غیر منصفانہ اور غیر انسانی سلوک، ملک کے مشتہر قوانین کا درجہ رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں، سماجی نظامیں دانستہ طور پر پھیلائے جانے والے عورت دشمن خیالات، عورتوں پر مردانہ تشدد کو جائز قرار دیتے ہیں، اور یہ عورت دشمن خیالات مردوں کو یہ سبق دیتے ہیں کہ غربت اور بے بسی کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ان کی محرومی و مایوسی کا نشانہ، حکومت کی بدعوانیاں اور بداعمالی نہیں، بلکہ عورتیں ہیں۔ عورتیں خود اس چیز کی قیمت ادا کرتی ہیں، اس کے علاوہ، معاوضے والے کام تک ان کی رسائی کو محدود کرنا ان کے معاشرون کو اس تخلیقی قوت اور پیداواری صلاحیت سے محروم کرنا ہے جس کے لئے وہ پوری دنیا میں اپنی اہلیت ثابت کر چکی ہیں۔

صاف ظاہر ہے ایسی حکومتوں کا قائم کردہ اسلام اسلام کی اس نئی تعبیر سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا جو اس کی اخلاقی آواز کو اولیت دیتی ہے۔ بہرحال، عورتوں کے ضمن میں حاکمانہ اسلام کی یہی باریک بین قانون پسندانہ وراثت ہے، جسے سیاسی اسلام اقتدار ملتے ہی نافذ کر دیتا ہے۔ باریک بین اسلام کے ان جدید نافذین اور موجودہ دور میں دوبارہ نافذ کئے جانے والے قوانین تشکیل دینے والے ان کے پیش روؤں کے درمیان ایک فرق ہے۔ ابتدائی اسلامی عہد کے ضابطہ ساز ایسے معاشروں کے یرغمالی تھے، جن میں عورت دشمنی اور مرد مرکزیت، غیر متنازعہ اور غیر محسوس شعار تھے۔ انہوں نے اپنی صلاحیتوں کے مطابق اسلامی تصورات کو قوانین میں ڈھالنے کی بہترین کوشش کی۔ یہ قوانین ان کے ادوار میں مروج قاعدوں کے مطابق انصاف کے مظہر تھے۔ اس کے برعکس، آج دوسرے ادوار اور دوسرے معاشروں میں وضع کیے گئے قوانین کو دوبارہ نافذ کرنے والے ان کے جانشین عورتوں کے معاملے میں انصاف اور انسانی حقوق کے مفہوم کی موجودہ تفہیمات سے کنارہ کر رہے ہیں، جبکہ زندگی کے ہر دوسرے شعبے میں وہ جدید لسانیات اور ٹیکنالوجی کو اپنا رہے ہیں۔ عورتوں کے ساتھ انصاف کو اس وقت تک التواء میں رکھنا جب تک تمام لوگوں کو حقوق اور خوشحالی نصیب نہ ہو جائے، مردانہ محرومی و مایوسی کی وکالت کرنے کے لئے موجودہ معیاروں کے مطابق غیر اخلاقی قرار دیئے جانے والے نظاموں کو زندہ رکھنا اور انہیں دوبارہ نافذ کرنا...... یہ تمام چیزیں اتنی ہی بے ثمر اور تباہ کن ہیں جتنی غم وغصے کی سیاست اور مقامی ثقافت کی

طرف واپسی کے حق میں مغرب کو مسترد کرنے کا گھٹیا پروپیگنڈہ۔ اور وہ بھی اس صورت میں کہ ان تمام چیزوں پر زور دینے کے باوجود مغرب کے ذہنی اور ٹیکنالوجیکل روابط کو بغیر کسی روک ٹوک کے معاشرے میں سرایت کرنے دیا جا رہا ہو۔

جس طرح' عرب معاشروں کے مباحث مغرب کے مباحث میں پیوست ہیں' اور بالخصوص' استعماریت کی تاریخ اور مسلم مشرق وسطیٰ پر استعماریت کے تسلط کے مباحث سے مکمل طور پر ماخوذ ہیں' اسی طرح' مسلمان عرب عورتوں کا مطالعہ (جیسے کہ آج کل مغرب میں اس کی تحصیل کی جاتی ہے) بھی اسی میں پیوست ہے جیسا کہ میں کسی ابتدائی باب میں بیان کر چکی ہوں' پدری استعماریت کی بحث نے تحریک نسواں کی لسانیات پر قبضہ جمایا اور اسلامی معاشروں میں عورت کی حیثیت کے مسئلے کو ان معاشروں پر استعماری حملے کے لئے استعمال کیا۔ سامراجی لوگ جو خود اپنے معاشروں میں تحریک نسواں کے دشمن تھے' انہوں نے غیر ملکوں میں ''دوسرے'' مردوں کے طور طریقوں اور ان کے ہاتھوں عورتوں کی ''تذلیل'' کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے تحریک نسواں کے نعروں کو اپنایا' اور انہوں نے یہ دلیل پیش کی کہ مفتوح باشندوں کی ثقافتوں نے عورتوں کو نہایت پستی میں گرا دیا تھا اور یہی چیز مغربی غلبے کو جائز بناتی ہے اور مفتوح باشندوں کی ثقافتوں اور مذہبوں کو تباہ کرنے کی شعوری کوشش کی حامل استعماری پالیسیوں کے لئے جواز مہیا کرتی ہے۔ اس اندازِ فکر کی کامل ترین مثال لارڈ کرومر تھا۔ وہ انگلستان میں تحریک نسواں کی مخالفت کے لئے مشہور تھا' جبکہ مصر میں' جہاں وہ قونصل جنرل تھا' وہ عورتوں کی تذلیل کو ختم کرنے کی ضرورت کا سب سے بڑا وکیل اور پردے کی موقوفی کی اہمیت کا بڑا علمبردار تھا۔ سامراجی نقطۂ نظر کے مطابق پردے کا رواج اور عورتوں کی اسلامی تذلیل نہ صرف مسلم معاشروں کی ''ترقی'' اور ''تہذیب'' میں رکاوٹ تھے بلکہ یہ مسلم معاشروں کے عوام کو ''مغربی تہذیب'' کی اصل روح جذب کرنے سے بھی روکتے تھے۔

اس نقطۂ نظر کو (سامراجی) مملکت کے متعصّب مرد ٹوڈیوں اور بالعموم' مغربی تہذیب کے نمائندوں اور مغربی ثقافت کے تصورات کے پروردہ مقامی بالائی اور متوسط طبقات نے نہ صرف قبول کیا بلکہ اسے پھیلایا بھی۔ یورپی حامیان نسواں اپنے معاشروں

کے مردوں کے طور طریقوں اور عقائد کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے ''دوسرے'' مردوں اور ''دوسرے'' مردوں کی ثقافتوں کی یورپی مردانہ صورتوں کو تسلیم کرتے تھے' اور درحقیقت' انہیں فروغ دیتے تھے اور تحریک نسواں کے پرچم تلے عام طور پر مسلم معاشروں کے رواجوں اور پردے پر کئے جانے والے حملے میں شمولیت اختیار کرتے تھے۔ مسلم رواجوں اور معاشروں' اور خاص طور پر عورتوں سے متعلق رواجوں پر حملہ کرنے والے چاہے مردانہ بالادستی کے حامی سامراجی لوگ اور مبلغین تھے' یا حامیان نسواں' اور چاہے یہ حملہ مقامی لوگوں کو ''مہذب بنانے'' یا انہیں عیسائی بنانے' یا عورتوں کو مذہب اور ثقافت سے نجات دلانے کی خاطر تھا' اصل میں عورتوں کے مسئلے کو ابھارنے کا مطلب مغلوب معاشرے کے رسم و رواج کی مذمت کرنا اور ان پر حملے کے لئے اخلاقی جواز مہیا کرنا تھا۔ اس کا مطلب اس بات پر اصرار کرنے کے مترادف بھی تھا کہ یہ معاشرہ اپنے طور طریقے تبدیل کرے اور یورپیوں کے اعلیٰ تر طور طریقے اپنائے۔

استعماری ''تحریک نسواں'' کے اسی مبحث میں یہ تصور اول اول ظاہر ہوا کہ ثقافت کے مسائل اور عورتوں کی حیثیت کے درمیان ایک بنیادی ربط موجود ہے' اور بالخصوص یہ کہ عورتوں کی ترقی صرف مقامی ثقافت سے جان چھڑا کر ہی ممکن ہوسکتی ہے۔ یہ تصور تاریخ کے ایک خاص مرحلے کی پیداوار تھا اور اسے پدری استعماریت کے مباحث میں مخصوص سیاسی مقاصد کی خاطر ہی وضع کیا گیا تھا۔ جیسا کہ مغربی عورتوں کی تاریخ بتاتی ہے' یہ تصور درست نہیں ہے کہ عورتوں کی ترقی صرف مقامی مرد مرکز ثقافت کے طور طریقوں کو ترک کر کے اور ایک دوسری ثقافت کے طور طریقوں کو اپنا کر ہی ممکن ہے۔ مثال کے طور پر' انیسویں صدی کے انتہائی پرجوش حامیان نسواں نے بھی یہ سوال نہیں اٹھایا کہ یورپی عورتیں صرف کسی دوسری ثقافت کے ملبوس کو اپنا کر ہی وکٹوریائی لباس کی جبریت سے آزادی حاصل کرسکتی ہیں۔ (وکٹوریائی لباس دم گھوٹنے والی' پسلیاں چٹخا دینے والی انگیا کے ذریعے نسوانی جسم کو نزاکت اور بے بسی کے نصب العین میں ڈھال دینے کے نقطۂ نظر سے ڈیزائن کیا گیا تھا۔ اسے حالیہ وقتوں کے نسبتاً زیادہ چست لباس فیشنوں میں ضرور شامل کیا جانا چاہیے۔) نہ ہی

میری وولسٹن کرافٹ (Mary Wollstone Craft) کے وقت میں، جب عورتیں کوئی حق نہیں رکھتی تھیں، اور نہ ہی ہمارے دور میں انتہا پسند حامیان نسواں نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ چونکہ مغرب کی پوری نوشتہ تاریخ میں مردانہ بالادستی اور عورتوں کے ساتھ ناانصافی موجود رہی ہے، لہٰذا مغربی عورتوں کے لئے واحد راستہ مغربی ثقافت ترک کر کے کسی دوسری ثقافت کو اپنانا ہے۔ یہ تصور ہی لغو محسوس ہوتا ہے، اور پھر بھی یہ ایک معمول ہے کہ عرب اور دوسرے غیر مغربی معاشروں میں عورتوں کی حیثیت میں بہتری کا معاملہ اسی انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔ پھر یہ کہ ان معاشروں نے کسی دوسری ثقافت کے حق میں اپنی ثقافت کے طور طریقوں کو ترک کیا یا نہیں، یا یہ معاشرے ایسا کرے گے یا نہیں، اس مسئلے کو مغرب پسند ادب میں عام طور پر عورتوں کی ترقی کے ضمن میں مرکزی نکتے کی حیثیت دی جاتی ہے۔ پردے کے خلاف اور مغربیت کے حق میں، اور پسماندہ اور جابرانہ عرب مسلم طور طریقوں سے نجات کے لئے جدوجہد: یہی نکات آج بھی اصل کہانی کا ڈھانچہ تشکیل دیتے ہیں، جس کے اندر رہتے ہوئے عرب عورتوں کے مغربی مطالعات (بشمول حامی نسواں مطالعات) کی تکمیل ہوتی ہے۔

ان خیالات کی تہہ میں یہ تصور کارفرما ہے کہ مغربی عورتیں اپنے ثقافتی ورثے کا تنقیدی جائزہ لے کر، اس کی چھان پھٹک کر کے اور اسے دوبارہ متعین کر کے حامی نسواں مقاصد کی تحصیل کر سکتی ہیں، لیکن مسلم عورتیں یہی مقاصد مغرب کے غیر مرد مرکز اور غیر دشمن طور طریقے اپنائے بغیر اور اپنی ثقافت کے طور طریقے ترک کئے بغیر حاصل نہیں کر سکتیں (منشا یہی معلوم ہوتا ہے)۔ ان خیالات کی تہہ میں یہ تصور بھی موجود ہے کہ اسلامی مذہب اور ثقافتیں عورتوں سے بنیادی عداوت رکھتی ہیں اور مغربی ثقافتیں اور مذاہب ایسی عداوت نہیں رکھتے، جبکہ (جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکی ہوں) مغرب کے مذاہب اور ثقافتوں کی طرح اسلام اور عربی ثقافتیں بھی نئی تعبیر اور تبدیلی کی یکساں گنجائش کی حامل ہیں۔ مزید برآں، مغربی دنیا اور مشرق وسطیٰ کی تحریک نسواں کی مختلف تاریخیں بتاتی ہیں کہ جن عوامل کے سبب مشرق وسطیٰ میں اپنے ظہور سے کچھ پہلے مغربی معاشروں میں حامی نسواں تحریکیں

اور سیاسی عمل ظہور میں آیا' وہ عوامل یہ نہیں تھے کہ مغربی ثقافتیں دوسرے معاشروں کی نسبت لازماً کم مرد مرکز یا کم عورت دشمن تھیں' بلکہ وہ عوامل یہ تھے کہ مغربی معاشروں کی نسبت لازماً کم مرد مرکز یا کم عورت دشمن تھیں' بلکہ وہ عوامل یہ تھے کہ مغربی معاشروں کی عورتیں سیاسی فرہنگ اور سیاسی نظاموں سے استفادہ کرنے کی اہلیت رکھتی تھیں۔ یہ فرہنگ اور نظام جمہوریت کے تصورات اور فرد کے حقوق کے نتیجے میں متشکل ہوا تھا' اور انہیں درمیانہ طبقے کے سفید فام مردوں نے اپنے مفادات کے تحفظ کے لئے تشکیل دیا تھا' اور یہ عورتوں کی خاطر نہیں بنائے گئے تھے۔ سیاسی لسانیات اور جمہوریت کے اداروں اور فرد کے حقوق سے مغربی عورتوں کے استفادے کو عام طور پر اس بات کا ثبوت فرض کر لیا جاتا ہے کہ دوسری ثقافتوں کی نسبت مغربی ثقافتیں کم مرد مرکز یا کم عورت دشمن ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سیاسی فرہنگ اور سیاسی وشہری حقوق کسی معاشرے میں جاری وساری ثقافتی ونفسیاتی پیغامات اور نفسیاتی دسترس کے سانچوں سے قطعاً مختلف ہوتے ہیں۔ یہ تصور ان مختلف النوع دائروں کے مابین پھیلی ہوئی پریشان خیالی پر مبنی ہے کہ غیر مغربی عورتیں مغرب کی ثقافت' ملبوس کے انداز' وغیرہ' اختیار کر کے اپنی حیثیت میں بہتری پیدا کر لیں گی۔ دراصل' عرب مسلم عورتوں کو اپنی روایت یا ثقافت کی مرد مرکزیت کو مسترد کرنے کی ضرورت ہے' جس طرح مغربی عورتیں اپنی ثقافت کی مرد مرکزیت کو رد کر رہی ہیں' لیکن یہ کہنا یہ کہنے سے بالکل مختلف ہے کہ انہیں مغربی رسم ورواج' مقاصد' اور طرز ہائے حیات اپنانے کی ضرورت ہے۔

مسلمان عورتوں کا مغربی مطالعہ اس تاریخ اور ان مباحث اور ان خیالات اور تصورات کا وارث ہے: یہ استعماریت' غلبے کے استعماری مباحث' اور مغربی سامراج کو تقویت دینے والے تحریک نسواں کے خیالات کا وارث بھی ہے۔ اس طرح مشرق وسطیٰ کی عورتوں سے متعلق تحقیق پہلے ہی استعماری سازشوں اور تعصّبات کا شکار ہے۔ لہٰذا' ضرورت ہے کہ کسی بھی ایسی تحقیق کا نقطۂ آغاز اس وراثت اور (استعماریت کے) سیاسی مقاصد کے بارے میں آگہی کو بنایا جائے (ثقافت اور تاریخ کی مختلف صورتیں اور تصورات اس سیاسی مقاصد کے آلۂ کار ہیں' اور یہ عرب عورتوں سے متعلق مغربی مبحث میں پہلے ہی مثبت ہیں) اگر ہم غلبے کے مغربی مبحث کے دوبارہ اٹھانے کے عمل میں اپنی شمولیت سے گریز کرنا

چاہتے ہیں اور اگر ہم چاہتے ہیں کہ عورتوں کا مطالعہ اورتحریک نسواں کے تصورات دوبارہ مغربی تسلط کے سیاسی مقاصد کا آلۂ کار نہ بنیں تو کم از کم ایسی آگہی نہایت ضروری ہے۔ درحقیقت، ہمیں مزاحمت کی عربی تحریروں کے تنازعات کو دوبارہ ثبت کرنے کے بارے میں بھی محتاط رویہ اختیار کرنا چاہیے کیونکہ اس عمل کا مطلب مقامی ثقافت کا مجموعی اثبات ہے اور اس میں مقامی ثقافت کے ہمراہ مقامی ہونے کے ناطے عورتوں کے ساتھ نا انصافی کی قبولیت بھی شامل ہے۔ لیکن، مغرب میں کام کرنے والے چند محقق ہی اس موخز الذکر امکان کے خطرے سے دوچار ہوئے ہیں۔ اسلام مزاحمت کا مبحث، اگرچہ مشرق وسطیٰ میں اثر و رسوخ کا حامل ہے، (لیکن) مغرب میں اسے کم ہی مستند سمجھا جاتا ہے: یہ ایک ایسا نکتہ ہے جو اس حقیقت کو گھٹا کر بیان کرتا ہے کہ اقتدار کے مباحث باہم پیوست ہوتے ہیں، اور مشرق وسطیٰ کا غالب مبحث...... اصلاً ایک آزادانہ مبحث ہوتے ہوئے بھی...... عالمی طور پر غالب حیثیت رکھنے والے مغربی مبحث میں پیوست ہے۔

مغربی تحریک نسواں نے معاشی طور پر زیادہ محروم طبقات اور غیر سفید فام عورتوں کے لئے کیا عملی فوائد حاصل کئے ہیں؟ یہ ایک الجھا ہوا معاملہ ہے۔ لیکن مغربی تحریک نسواں کی کامیابی یا علمی اداروں میں اپنے وجود کا جواز حاصل کرنے میں مغربی تحریک نسواں کی کامیابی کا مطلب یہ ہے کہ خود مغربی سانچوں میں وجود پانے والی تحقیق اب کسی حد تک دوسرے معاشروں کے ساتھ اپنے تعلق کے حوالے سے مستند مبحث کا درجہ حاصل کر چکی ہے۔ اگر یہ کامیابی، مغرب پسند حامیان نسواں کے دوسری عورتوں پر توجہ مبذول کرنے کے ساتھ دوبارہ ایک ایسے ادب کی تشکیل کا سبب بن جاتی ہے جو پرانے قاعدوں کو نئے لباس پہنا کر انہیں دوبارہ منضبط کر رہا ہو اور عربوں اور مسلمانوں کی کمتری کی پرانی کہانی کو دوبارہ ثبت کر رہا ہو (جسے اب تحقیق کے سازوسامان کی مدد بھی حاصل ہے)، تو یہ نہایت قابلِ افسوس بات ہو گی۔ اور اگر تحریک نسواں خود کو ایسی سازشوں سے صاف نکال لینے کے بجائے، اپنی غفلت سے ایک مرتبہ پھر مغربی سیاسی نظام اور مغربی طرز کی مردانہ بالادستی کے سیاسی مقاصد کی آلۂ کار بن جاتی ہے تو یہ بھی قابلِ افسوس بات ہو گی۔ کچھ نہیں تو کم از کم، یہ انداز نظر عرب عورتوں اور مردوں کی نوجوان نسل کو تحریک نسواں سے بیگانگی کو شکار کر دے گا۔

مغربی مباحث کی سازشیں اور کار پردازیاں' اور دوسری ثقافتوں کے خلاف تحریک نسواں کے کمک یافتہ سیاسی مقاصد آج پوشیدہ یا ڈھکے چھپے نہیں ہیں: اس کے برعکس' یہ متعدد غیر مغربی لوگوں کی نظر میں نہایت صاف اور واضح ہیں۔

عربوں اور مسلمانوں کے خلاف دشمنی کو غیر محسوس طور پر فروغ دینے اور اس کے لئے جواز مہیا کرنے کی خاطر مغربی ذرائع ابلاغ میں اور بعض اوقات تحقیق میں عورتوں پر عرب اور مسلم ''جبر وتشدد'' بڑھا چڑھا کر پیش کیا جاتا ہے۔ عرب یا مسلم پسِ منظر سے تعلق رکھنے والے چند ہی لوگ ہوں گے (ان میں شاید بلکہ حامیان نسواں خاص طور پر شامل ہیں) جنھوں نے اس اندازِ نظر پر غور نہیں کیا ہو گا اور اس پر دل شکستگی کا شکار نہیں ہوئے ہوں گے۔ یہ بھی دل دکھانے والی بات ہے کہ حامی نسواں عالمانہ تحقیق کا کچھ حصہ اب بھی پرانی کہانی کو غیر تنقیدی انداز میں لکھے جا رہا ہے۔ بدقسمتی سے ابھی تک پوری کی پوری کتابیں ایسی شائع ہو رہی ہیں جن میں عرب عورتوں کی تاریخ کرومر کے پیش کردہ فارمولے کے مطابق بیان کی جا رہی ہے۔ یعنی یہ کہ عرب عورتوں کی آزادی یا غلامی کا انحصار اس بات پر ہے کہ آیا وہ پردہ کرتی ہیں' اور آیا ایک مخصوص معاشرہ ''ترقی پسند'' اور مغربی بن چکا ہے یا عرب اسلامی طور طریقوں کے ساتھ چمٹے رہنے پر مصر ہے۔ تحریک نسواں اپنے موجودہ روپ میں ابھی تک وہی استعماری (یا استعماری اور کلاسیکی) تحریک نسواں ہی ہے' اگرچہ اپنے پرانے روپ کی نسبت اب یہ کچھ تھوڑی سی زیادہ تیکھی ہو چکی ہے۔ مثال کے طور پر اسے عرب ثقافت اور اسلام کے خوفناک جبر وتشدد کے خلاف مزاحمت کرنے پر حامی نسواں بہادر عرب عورتوں کی تعریف وتوصیف کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس کا اعلانیہ پیغام ہے' جبکہ استعماری دور کی طرح اس کا غیر اعلانیہ پیغام (جب مغربی مبحث کے تصورات پرکھے بغیر پیش کئے جاتے ہیں) عام طور پر یہ ہے کہ عرب لوگ' عرب ثقافت اور اسلام ناقابلِ علاج طور پر پسماندہ ہیں اور یہ کہ عرب اور اسلامی معاشرے درحقیقت اس قابل ہیں کہ ان پر تسلط برقرار رکھا جائے' انہیں نابود کر دیا جائے۔

عالمی سیاست کی موجودہ صورت حال کے تناظر میں' اگر ہم چاہتے ہیں کہ نسل پسند آئیڈیالوجی کے غیر ناقدانہ شریک کار نہ بنیں (انسانیت کے لئے نسل پسند آئیڈیالوجی

جنسی امتیاز سے کچھ کم وحشیانہ نہیں)' تو ہمیں ایک ایسی تحریک نسواں کی ضرورت ہو گی جو ہوشیاری کے ساتھ خود پر تنقیدی نظر رکھنے کے قابل ہو اور اپنے سیاسی اور تاریخی محل وقوع سے آگاہ ہو۔ علاوہ ازیں' یہ ممکن ہے کہ مغربی عالمی تسلط کے تناظر میں تحریک نسواں کی کچھ صورتیں...... (جو جبر وتشدد کی نشاندہی' اس کی مذمت اور استرداد پر کمر بستہ ہوں)...... ناگزیر طور پر مغربی غلبے کی حمایت پر مجبور ہوں' اور وہ بھی اس صورت میں کہ یہ صرف ''دوسرے'' معاشروں میں ''دوسرے'' مردوں کے ہاتھوں عورتوں پر ہونے والے جبر وتشدد پر توجہ مرکوز کرنے کے لئے مغربی معاشروں میں عورتوں کے ساتھ ہونے والی ناانصافی اور مغربی سرمایہ داری کے ہاتھوں غیر مغربی معاشروں کی عورتوں کے استحصال سے مستقل مزاجی سے نظریں چراتی رہیں۔

تحریک نسواں (یا' بلکہ متعدد موجودہ تحاریک نسواں) اپنے مغربی معاشروں کے تجزیے میں استرداد اور مذمت کے سادگی پسندانہ انداز نظر سے کافی آگے جا چکی ہے۔ اب مغربی معاشرے کے حامی نسواں تجزیے باریک بین اور پیچیدہ تجزیاتی نقطۂ ہائے نظر پر پوری گرفت رکھتے ہیں۔ بہترین تنقیدی تجزیوں میں سے ایک تجزیہ وہ ہے جس میں تحریک نسواں کو مغربی معاشروں کی غالب سیاسی لسانیات میں مضمر بتایا جاتا ہے اور اسی تحریک نسواں کے ہاتھوں تنقید کا نشانہ بننے والی آئیڈیالوجی اور سماجی نظام میں تحریک نسواں کے غیر ارادی طور پر ملوث ہونے کے عمل کو بھی بے نقاب کیا جاتا ہے۔ عورتوں کو ترقی یافتہ سرمایہ داری کی جو قیمت ادا کرنی پڑی ہے اور انہیں جو نقصانات اٹھانے پڑے ہیں' ان کا تنقیدی تجزیہ بھی آنکھیں کھول دینے والا ہے۔ مثال کے طور پر ایلز بیتھ فاکس۔ جینوویز (Elizabeth Fox Genovese) امریکی معاشرے کے بارے میں لکھتے ہوئے بتاتی ہے کہ بیسویں صدی کی تاریخ اس بات کی ''تصدیق کرتی ہے کہ جنسی امتیاز' جدیدیت کی فتح کے ساتھ پسپا ہونے کے بجائے' غالباً زیادہ عمومی بن چکا ہے' اور اسے کسی ایک ادارے میں وقوع پذیر بتانا زیادہ مشکل ہو چکا ہے۔ چاہے نام نہاد جنسی انقلاب نے نسوانی جنسیت پر نیوکلیئر گھرانے کی گرفت کو ڈھیلا کر دیا ہو' (لیکن) یہ بات غیر متنازعہ ہے کہ اس نے جنسی امتیاز یا صنفی تفریق

کی بنا پر روایتی کرداروں کی قبولیت کو کمزور متنازعہ ہے کہ اس نے جنسی امتیاز یا صنفی تفریق کی بنا پر روایتی کرداروں کی قبولیت کو کمزور نہیں کیا ہے۔'' وہ لکھتی ہے کہ بعد کے سرمایہ دارانہ معاشرے نے ''صدیوں کے نسوانی جبروتشدد کو ایک نیا شدت پسند روپ عطا کیا ہے۔ صارفانہ رجحان میں اضافہ' رہائش کے نیم دیہی نیم شہری انداز' قلیل عجمی گھرانہ' مردوں کی پیشہ ورانہ تیز رفتاری' بڑھتی ہوئی نسوانی تعلیم' بچوں پر والدین کا گھٹتا ہوا اختیار' طلاق کی بلند ہوتی شرح' اور دوسری بہت سی تبدیلیاں...... تنہائی اور بے چینی کے ایک پیچیدہ سلسلے میں پروئی ہوئی ہیں۔'' فاکس۔ جینوویز اس خوف کا اظہار کرتی ہے کہ انفرادیت پسندی کے آدرشوں کو غیر تنقیدی طور پر اپنانے کی وجہ سے خودتحریک نسواں کو ایک دن ''سرمایہ داری کے بدنام آلۂ کار کا خطاب مل سکتا ہے۔ یعنی قدیم تر شراکتی آبادیوں اور بورژوا اداروں کو تباہ کرنے پر' کیونکہ یہ ادارے نئی گھناؤنی مطلق العنان حکومت کی راہ میں رکاوٹ تھے۔''

عرب عورتوں کے بارے میں تحقیق ابھی کافی ابتدائی مرحلے میں ہے۔ عرب عورتوں پر ہونے والے اس کام کی گہرائی اور گیرائی کا تجزیہ نایاب ہے۔ اس میں عام طور پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جدیدیت اور ''ترقی'' اور مغرب کی پیروی غیر متنازعہ طور پر اچھی چیزیں ہیں اور یہ کہ انفرادیت پسندی کی اقدار غیر مبہم طور پر ہمیشہ سودمند ہوتی ہیں۔ عرب معاشروں میں...... (موجودہ عرب معاشرے اور ثقافتیں رنگا رنگ اور مختلف النوع ہیں)...... عورتوں اور اور صنفی تفریق سے متعلق فی الوقت جو معلومات میسر ہیں' وہ غیر اہم اور نہ ہونے کے برابر ہیں۔ عورتوں کی زندگیوں کے دائرے اور ان کے حالات زندگی کے انداز وسیع ہونے کے ساتھ ساتھ غیر معلوم ہیں۔ اور شاید دوسری ثقافتوں کے بدترین طور طریقوں کی نشاندہی کے لئے ہمارے مطالعے کا انداز انسانی معاشروں کی تفہیم میں اضافہ کرنے کا بہترین انداز نہیں ہے۔'' مشہور بھارتی ماہر بشریات' ٹی۔این مدن (T.N. Madan)' علم بشریات کے مشتبہ ورثے اور مغربی مفادات کی بجا آوری کے بجائے مشترکہ انسانی کاوش میں اس علم کے اضافے پر غوروفکر کرتے ہوئے تجویز دیتا ہے کہ دوسری ثقافتوں پر نظر ڈالنے کے لئے احترام کا رویہ ایک تعمیری نقطۂ آغاز ہوسکتا ہے' اور اس کے ساتھ یہ تسلیم کرنا بھی

شامل ہے کہ دوسری ثقافتیں نقد وتنقید کے مواقع مہیا کرتی ہیں اور محقق کی اپنی ثقافت کے بارے میں اس کی آگہی اضافہ کرتی ہیں۔ علم بشریات کے مطالعے کو ''ہمیں صرف یہ نہیں بتانا چاہیے کہ دوسرے اپنی زندگیاں کس طرح گزارتے ہیں: اس کے بجائے اسے ہمیں یہ بتانا چاہیے کہ ہم اپنی زندگیاں بہتر طور پر کس طرح گذار سکتے ہیں' اور بہترین صورت تو یہ ہے کہ اس کی بنیاد یہ اثبات ہونا چاہیے'' کہ ہر ثقافت کو بطور ناقد دوسری ثقافتوں کے لئے پسندیدہ کی حیثیت سے پیش' کیا جا سکے۔'' تحریک نسواں شاید اسلامی معاشروں سمیت دوسری ثقافتوں کی عورتوں کے مسائل کی کھوج کے لئے اس طرح کے معیار وضع کر سکتی ہے...... ایسے معیار جو مغربی مفادات کی بجا آوری کی غیر ارادی سازش کی جڑیں کاٹنے والے ہوں' ساتھ ہی ساتھ سوال کرنے اور جستجو کرنے کی آزادی پر روک لگانے والے نہ ہوں اور نہ ہی تحریک نسواں کے پرجوش عزم کو زک پہچانے والے ہوں' تحریک نسواں ہی ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کے عزم کی حامل ہے جس میں عورتیں بلاروک ٹوک اپنی صلاحیتوں کو پوری طرح بروئے کار لانے اور اپنے معاشروں کے تمام شعبوں میں حصہ ڈالنے کے قابل ہوں۔

حوالے کے رسائل، مضامین، اور کتب

☆Wiebke Walther,Woman in Islam,trans.C.S.V. Salt (London: George Prior, 1981).

☆Ira Marvin Lapidus, A History of Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Translation of the Meanings of Sahib Al-Bukhari in Arabic and English). The 9 Vols, trans, Muhammad M. Khan)Medina: Dar al-fikr, 1981), Nancy F. Cott, The Grounding of Modern Feminism (New Haven: Yale University Press, 1987).

☆Fouad Ajami, The Arab Predicament (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

☆Bernard Lewis, The Jews of Islam (Princeton: Princeton University Press, 1984).

☆James Mellaart, Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia (New York: McGraw-Hill, 1967).

☆"The Code of Hammurabi," trans. Theophile J.Meek,in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ed. James B. Pritchard (Princeton: Princeton Universtiy Press, 1950), and "The Middle Assyrian Laws," trans, Meek, also in Ancient Near Eastern Texts, ed. Pritchard, 184. Cited in the text as "Code" and "Laws".

☆Perikhanian, "Iranian Society and Law," in Cambridge History of Iran, Vol. A 3 (2 parts), ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

☆Mazaheri, La Familee iranienne aux tempts ante-islamiques, Librarie Ali-Akbar Orientale et Americaine (Paris: G.P. Maisonneuve, 1938).

☆Ehsan Yarshater, "Mazdakism", in Cambridge History of Iran.

☆Sebastian P. Brock and Susan Ahbrook Harvey, trans., Holy Women of the Syrian Orient (Berkeley: University of Californaia

Press, 1987).

☆Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (New York: Routledge, 1990).

☆Thorkil Jacobsen, Towards the Image of Tammus and Other Essays on Mesopotamian History and Culture, ed. William I., Moran (Cambridge: Harvard University Press, 1970);

☆Edwin O. James, The Cult of the Mother-Goddes: An Archeological and Documentary Study (London: Thames and Hudson, 1959);

☆S.N. Kramer, From the Tablets of Sumer (India Hills, Colo: Falcon Wing Press, 1956).

☆Robert Briffault, The Mothes: The Matriachal Theory of Social Origins (New York: Macmillan, 1931);

☆Engels, The Origin of the Family: Private Property and the State, Frederick ed. Eleanor Leacock (New York International Publishers, 1972).

☆Gerda Lerner, The Creation of Paatriarchy (New York: Oxford University Press, 1986).

☆A.I., Oppenhelm, Letters from Mesopotamia (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

☆Michael G. Morony, Iraq after the Muslim Conquest (Princeton: Princeton University Press, 1984).

☆Elaine Pagels, Adam, Eve, and the Serpent (New York: Random House, 1988). (Peter Brown The Body and Society: Men, Womena nd Sexual Rennunciation in Early Christianity (New York: Columbia University Press, 1988).

☆Jose Grosdidier de Matons, "La Femme dans I'empire byzantin", in Histoire mondiale de la femme, 4 vols., ed. Pierre Grimal (Paris: Nouvelle Librairie de France, 1967).

☆Judith Herrin, "In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach", in Images of Women in Antiquity, ed. Averil Cameron and Amelie Kuhrt (London: Croom Helm, 1983; Angeliki E. Laiou, "The Role of Women in Byzantine Society", Jabrbuch der osterreichischen Byzantinistik 31, no.1 (1981).

☆Sarah B. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives, and Slaves:

Women in Classical Antiquity (New York): Schocken, 1975), Helene P. Eoley, "Women in Greece," in Civilization of the Ancient Mediterranean, 3 vols., ed. Michael Grant and Rachel Kitzinger (New York: Scribner, 1988).

☆Aristotle, Politica, trans. Benjamin Jowett, in The Works of Aristotle, 12 vols, ed. W.D. Ross, vol. 10 (Oxford: Clarendon Press, 1921), Aristotle, nimalium, trans. D'Arcy Wentworth Thompson in Works of Aristotle, Historia ed. Ross, vol.4, ed. J.A. Smith and W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1910).

☆Aristotle, De generatione animalium, trans, Arthur Platt, in Works of Aristotle, ed. Ross, vol. 5, ed. J.A. Smith and W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1912).

☆Sarah B. Pomeroy, Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra (New York: Schocken, 1983), Dorothy J. Thompson, Mempbis under the Ptolemies (Princetonn: Princeton University Press, 1988); Naphtali Lewis, Greeks in Ptolemaic Egypt (Oxford: Clarendon Press, 1986).

☆Jean Vercoutter, "La Femme en Egypte ancienne," in Histoire mondiale de la femme, ed. Grimal, 1:119. C.J. Eyrie, "Crime and Adultery in Ancient Egypt," Journal of Egyptian Archaeology 70 (1984).

☆Susan Ashbrook Harvey, "Women in Early Syrian Christianity," in Images of Women in Antiquity, ed. Cameron and Kuhrt: Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York: Vintage Books, 1981).

☆Jean Bottero, "Mesopotamie et Israel," in Histoire mondiale de la femme, ed. Grimal, 1:238, 242, 243, 247.

☆Judith Plaskow, "Blaming the Jews for the Birth of. Patriarchy," in Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology, ed. Evelyn Torton Beck (Trumansburg, N.Y. Crossing Press, 1982).

☆Sarah B. Pomeroy, "Inflanticide in Hellenistic Greece," in Images of Women in Antiquity, ed, Cameron and Kuhrt: Bonnie S. Anderson and Judith P. Zinsser, A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present, 2 vols. (New York: Harper and Row, 1988).

☆Peter Brown, "Late Antiquity," in From Pagan Rome to Byzantium (originally in French), ed. "Phillippe Aries and Georges Duby Cambridge, Harvard University Press, 1987).

☆James A. Brundage, Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

☆Rosemary Ruether, "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the in Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Church," Traditions, ed. Ruether (New York: Simon and Schuster, 1974).

☆Bernal, Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization Martin (New Brunswick, J.J; Rugers University Press, 1987).

☆The Quran: The Revelation Vouchsafed to Muhammad the Seal of the Prophets (in Arabic and English), trans. Muhammad Zafrullah Khan (London: Curzon Press, 1971; rpt., 1985).

☆W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia (Cambridge: Cambridge University Press, 1885); W. Montgomery Watt, Muhamamd at Medina (Oxford: Clarendon Press, 1956).

☆Gertrude Sten, Marriage in Early Islam (London: Royal Asiatic Society, 1939), Abu'l-Faraj al-Isfahani, Kitab al-aghani, 20 vols. (Bulak: Dar al-kutub, 1868). Laida Sabbaqh, Al-mar'a fi al-tarikh al 'arabi f tarikh al-arab qabl al-islam (Damascus: Manshurat wizarat al-thaqafa wal'l, irshad al-qawmi, 1975).

☆Muhammad Ibn Sa'd, Biographient Kitab al-tabaqat al-kabir, 9 vols. ed., Edurad Sachau (Leidn: E.J. Brill, 1904-40), 8:4.

☆Abott, Studies of Arabic Literary Papyri, 3 vols., Oriental Institute Nabia Publications, vols. 75-77 (Chicago: University of Chicago Press, 1957-72). (Beirut: Al-maktab al-islami lil-tiba'a wal'-nashr, 1969).

☆Gertrude Stern, "The First Women Converts in Early Islam," Islamic Culture 13, no. 3 (1939): W. Montogomery Watt, Muhammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1953).

☆Ridda Kahhalah, A'lam al-nisa: fi a'lami al-arab wa'l islam, 3 vols. 'Umar. 'Abd al-Malik ibn Hisham, Al-sira al-nabawiyya, 2 vols., ed. Mustapha al-Ibrahim al-lbyari, and Abdel Hafiz Shalabi

(Cairo: Al-babi al-halabi, Saqqa, 1955). Alfred Guillaume's Life of Muhammad: A Translation, of Ishaq's Sirat Rasul Allah (New York: Oxford University Press, 1955).

☆Nabia Abbott, Aishah, the Beloved of Muhammad (Chicago: University of Chicago Press, 1942, Maxime Rodinson, Mohamad, trans. Ann Carter (New York: Panguin Books, 1971).

☆William Muir, The Life of Muhammad from Original Sources (Edinburgh J. Grant, 1923).

☆Women and the State on the Eve of Islam, American Journal of Semitic Lanaguages 58 (1941): Ilse Lichtenstadrer, Women in the Aiyam al-Arab (London: Royal Asiatic Society, 1935).

☆Enclopedia of Islam (Leiden: F.J., Brill, 1913).

☆Henri Lamens, Fatima et les filles de Mahomet (Rome: Scripta Pontificil Instituti Biblicil, 1912).

☆Enclopedia of Islam, new ed., (Leiden E.J. Brill, 1960), E. Abrahams, Ancient Greek Dress (Chicago: Argonaut Press, 1964), Jewish Encyclopedia (New York Funk and Wagnalls, 1901).

☆F. Beeston, "The So-called Harlots of Hadramaut" Oriens 5 (1952).

☆Judith Romney Wgner, "The Status of Women in Jewish and Islamic Marriage and Divorce Law," Harvard Law Journal 5, no. 1 (1982).

☆The Holy Quran, trans. A Yusuf Ali ()Jeddah: Dar al Qiblah for Islamic Literature, 1982).

☆Sex and Society in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazaali, Ihya 'ulum al-din, 5 vols. (Cairo: Mu'assasat al-halabi wa shurakah lil-nashr wa'l-tawzi, 1967-68).

☆The Foundation of the Community, trans. W. Montomery Watt and M.V. McDonald, vol.7 of The History of Tabari (Tarikh al-Rusul Yarshater, SUNY Series in Near Eastern, Studies, ed. Said Arjomand (Albany. State University of New York Press, 1987), William Muir, The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall, rev. ed., T.H. Weir (Ediburgh: John Grant, 1924).

☆E.A. Salem, The Political Theory and Institutions of the

Khawarij, Johns Hopkins Studies in the Historical and Political Science, ser. 74, no. 2 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956).

☆Nabia Abott, Aishah, Aishah, the Beloved of Muhammad (Chicago: University of Chicago Press, 1942), Arthur Jeffrey Materials for the History of the Text of the Qur'an (Leiden, 1937) al-Hafiz Bakr Ahmad ibn Ali al-Khateeb al-Baghdadi, Tarikh Baghdad, 14 vols. (Cairo: Matba'at alsa'ada, 1931).

☆Nabia Abbott, Twol Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid (Chacago: University of Chicago Press, 1946; Midway Reprint, 1974).

☆Ahmad Amin, Fajr alislam (Cairo: Maktabat al-nahda al-misriyya, n.d.).

☆Michael G. Morony, Iraq after the Muslim conquest (Princeton: Princeton University Press, 1984).

☆Elizabeth Fox-Genovese, Feminism without Illusions: A Critique of Individualism (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991).

☆Phillip H. Hitti, History of the Arabs, 2nd ed., rev. (London: Macmillan, 1940).

☆Bernard Lewis, The Arabs in History (London: Arrow Books, 1958).

☆H.F. Amedroz and D.S. Margoliouth, eds, and trans., The Eclipse of the Abbassid Caliphate: Original Chronicles of the Fourth Islamic Century, 7 vols. (Oxford: Basil Blackwell, 1920-21).

☆Margaret Smith, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East (London: Sheldon Press, 1931) of Traditions: 'Aishah and the Role of Women in the Islamic Government, Mulsim Word 67, no.2 (1988).

☆Clifford Edmund Bosworth, The Mediaeval Islamic Underworld (Leiden: F.J. Brill, 1976).

☆Noel J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964).

☆Noel J. Coulson. Conflicts and Tensions in Islamic Juris

Jurisprudence (Chacago: University of Chicago Press, 1969).

☆J. Coulson and Doreen Hincheliffe, "Women and Law Reform in Contemporary Islam," in Women in the Muslim World, ed Lois Beck and Nikki Keddie Noel (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

☆Theodor Noldeke, Geschichte des Qorans, 3 vols. in 1, ed.f. Schwally Leipzig, 1909; Hildeseium: G. Olms, 1961).

☆S. Powers, Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic David Law of Inheritance (Berkeley: University of California Press, 1986).

☆Smith, Rabi a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam (Cambridge: Margaret Cambridge University Press, 1928).

☆Jamal J. Elias, "Female and Feminine in Islamic Mysticism," Muslim World 77, nos. 3-4 (1988): A.J. Arberry, Muslim Saints and Mystics (London: Routledge and Kegan Paul, 1979).

☆Encyclopedia of Religion and Ethics (New York: Scribner and Sons, 1961), De Goeje, Memoire sur les Carmates du Bahrein et les Fatimides (Leiden: M.J. E. J. Brill 1886). Ibn al-Arabi, Sufis of Andalusia: The Ruh al-Quds and of Ibn al-Arabi, trans. R.W. J. Austin (London: Allen and Unwn, al-Fakhirah Durrat 1971).

☆Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of ibn 'Arabi (Originally in French) trans, Ralph Manheim, Bollingen Series 91 (Princeton: Princeton University Press, 1969).

☆al-Arabi, The Bezels of Wisdom, trans. R.W. J. Austin (New York: Paulist Ibn Press, 1980), Fazlur Rahman, Islam, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

☆Haleh Afshar, "Wodmen, State and Ideology in Iran," Third World Quarterly 7, no.2 (1985).

☆Khawar Mumtaz and Farida Shaheed, Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back (London: Zed Books, 1987).

☆Ashis Nandy, Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism (Delhi: Oxford University Press, 1983).

☆Gayatri Chakrovorty Spivak, In Other Worlds: Essays in Cultural Politics (New York: Methuen, 1987); bell hooks, Feminist Theory: From Margin to Center (Boston: South End Press, 1984).

☆Elizabeth Fox. Genovese, Feminism without Illusions: A Critique of Individualism (Chapel Hill University of North Carolina Press 1991).

☆T.N. Madan, "Anthropology as Cultural Reaffirmation: (The First of three papers delivered as the William Allan Neilson Lectures at Smith College, Northampton, Mass, October 1990).

☆R.W. J. Austin, "The Feminine Dimensions in Ibn 'Arabi's thought", Journal of the Muhyyiddin Ibn 'Arabi Society 2(1984):

☆Muir, The Mamluke or Slave Dynasty of Egypt: 1260-1517 A.D. (London: William Elder, 1896), 217; Ahmad Abd ar-Raziq, La Femme au temps des Malouks Smith, en Egypte, 2 vols. (Cairo: Institut Francais d'Archeologie Orientale due Caire, 1973).

☆Carl F. Petry, the Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages (Princeton: Princeton University Press, 1981).

☆Carl F. Petry, "A Paradox of Patronage during the Later Maluk Period," Muslim World 73, nos. 3.4 (1983).

☆Baer, "Women and Waqf: An Analysis of the Istambul Tahrir of 1516," Gabriel Asian and African Studies 17, nos. 13 (1983):

☆Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City. Bursa, 1600-1700," Internatinoal Journal of Middle East Studies 12, no. 3 (1980).

☆Abraham Marcus, "Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth Century Aleppo," Journal of the Economic and Social History of the Orient 26, pt. 2 (1983), Ronald C. Jennings, "Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Record. Teh Sharia Court of Anatolian Kayseri," Journal of the Economic and Society History of the Orient 17, pt. 1 (1957).

☆Elizabeth M. Sartain, Jalal al-Din al-Suyuti (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

☆Grant, Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840 (Austin: University Peter of Texas Press, 1979).

☆Makdisi, The Rise of Colleges (Edinburgh: Edinburgh University Press, George 1981); A.S. Tritton, Materials on Muslimj Education in the Middle Ages (London: Luzac, 1957); Ahmad Shalaby, History of Muslim Education (Beirut: Dar al-Kashshaf,

1954).

☆James Augustus St. John, Egypt and Mohammed Ali; or, Travels in the Valley of the Nile, 2 vols. (London: Longman, Rees, Orma Brown, Green and Longman, 1834).

☆J.N. Anderson, "Law REform in Egypt: 1850-1950," in Political and Social Change in Modern Egypt, ed. P.M. Holt (London: Oxford University Press, 1968), Noel J. Coulson and Doreen Hinchcliffe, "Women and Law Reform in Contemporary Islam," in Women in the Muslim World, ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

☆Robert I. Tignor, Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914 (Princeton, Princeton University Press, 1966).

☆Norman Daniel, Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966); R.W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

☆The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montague, 2 vols., ed. Robert Halsband (Oxford: Clarendon Press, 1965).

☆Timothy Mitchell Colonising Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

☆Edward Said, Orientatalism (London: Routledge and Kegen Paul, 1978).

☆Mona Etienne and Eleanor Leacock, "Introduction," in Women and Colonisation: Anthropological Perspectivies, ed. Etienne and Leacock (New York: Praeger Publishers, 1980), Susan Carol Rogers, "Women's Place: A Critical Review of Anthropological Theory," Comparative Studies in Society and History 20, no.1 (1978): Elizabeth Fee "The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology," in Clio's Consciousness Raised, ed., M. Hartman and I. Banner (New York: Harper Torch books, 1974).

☆Earl of Cromer, Modern Egypt, 2 vols. (New York: Macmillan, 1908).

☆Constance Rover, Women's Suffrage and Party Politics n Britain, 1866-1914 (London: Routledge and Kegan Paul; Toronto: University of Toronto Press, 1967), Brian Harrison, Separate

Spheres: The Opposition to Women's Suffrage in Britain (New York: Holmes and Meier Publishers, 1978).

☆Rev. Robert Bruce, in Report of the Centrenary Conference on Protestant Missions of the World Held in Exeter Hall, London (June 9-19th), 2 vols., ed. James Johnston (New York: F.H. Revell, 1889), Annie van Sommer and Samuel M. Zwemer, eds., Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It (New York: F.H. Rvell, 1907), Sommer and Zwemer, eds, Daylight in the Harem (Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1911).

☆Mary Flouders Arnet, Qassim Amin and the Beginners of the Feminist Movement in Egypt (Ph.D. diss., Dropsie College, 1965).

☆Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, Egypt and Cromer (London: John, Murray, 1968).

☆Mukhtar Tuhami, Al-sahafa wa'l-fikr wa'l-thawra, thalath ma'ariq fikriyya (Baghdad: Dar ma'mun Hi-tiba'a (1976).

☆Judith Gran, "Impact of the World Market on Egyptian Women,"Middle East Research and Information Report, no.58 (1977): Juan Ricardo Cole, "Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the Century Egypt," International Journal of Middle East Studies 13, no.4 (1981).

☆Tal'at Harb, Tarbiyet al-mar'a wa'lhijab, 2nd ed. (Cairo: Matba'at al-manar, 1905).

☆Frantz Fanon, A Dying Colonialism, trans. Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1967), Joan W. Scott, "Deconstructing Equality versus Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism, "Feminist Studies 14, no.1 (1988).

☆Bernard Lewis, The Emergenc of Modern Turkey (London: Oxford University Press, 1961), S. Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought (Princeton: Princeton University Press, 1962); O. Ozankaya, "Reflections of Semesiddin Sami on Women in the Period before the Advent of Secularism," in Family in Turkish Society, ed. T. Erder (Ankara: Turkish Social Science Association, 1985).

☆Guity Nashat, "Women in Pre-Revolutionary Iran: A

Historical Overview," in Women and Revolution in Iran, ed. Nashat (Boulder, Colo: Westview Press, 1982).

☆Mai Ghoussoub, "Feminism-or the Eternal Masculine-in the Arab World," New Left Review 161 (January-February 1987): Azar Tabari, "The Women's Movement in Iran: A Hopeful Prognosis,: Feminist Studies 12, no.2 (1986): Rosemary Sayigh, "Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal of Orientalism and Arab Women," Arab Studies Quarterly 3, no.3 (1981): Deniz Kandiyoti, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns? In Women-Nation-State ed. Nira Yuval-Davis (London: Macmillan, 1989).

☆The History of Egypt: From Muhammad Ali to Sadat (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969), Salama Musa, The Education of Salama Musa, trans. I.O. Schuman (Leiden: E.J. Brill, 1961).

☆Beth Baron, "Mothers, Morality and Nationalism in pre-1919 Egypt" (Unpublished paper).

☆Margot Badran, Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, trans. Badran (New York: Feminist Press, 1987).

☆Ataf Lutif al-Sayyid Marsot, "The Revolutionary Gentlewomen in Egypt," in Women in the Muslim World, ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

☆Valentine Chirol, The Egyptian Problem (London: Macmillan, 1920).

☆Fina Gued Vidal, Safia Zaghloul (Cairo: R. Schindler, n.d.).

☆Bahiga Arafa, The Social Activities of the Egptian Feminist Union (Cairo: Elias Modern Press, 1964).

☆Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936 (Berkeley: University of California Press, 1977).

☆Baheeja Sidky Resheed, Taheya Mohammad Asfahani, and Samia Sidky Mourad, The Egyptian Feminist Union (Cairo: Anglo-Egyptian Book-shop, 1973).

☆Bahithat al-Badiyya, Al-nisa'iyyat, majmu'at maqalat fi al-jarida fi maudu'al-mar'a al-misriyya, 2 vols. (Cairo: AlMaktaba

al-tijariyya al-kubra, 1925).

☆Malak Hifni Naseef, Athar Bahithat al-Badiyya, 1886-1918, e.d. Majid al-Din Hifni Naseef (Cairo: Wizarat al-thaqafa wa'l-irshad al.qawmi, al-mu'assasa al-misriyya al-ama lil-ta'leef wa'l tarjama wa'l-tiba'a wal'-nashr, (1962).

☆Mahmood Bakheet el-Rabie, "Women Writers and Critiques in Modern Egypt, 1888-1963" (Ph.D. diss., University of London, 1965).

☆Emine Foat Tugay, Three Centuries: Familyu Chronicles of Turkey and Egypt (London: Oxford University Press, 1963).

☆Huda Sha'rawi, Muthakirat Huda Sha'rawi, ed., Abedl Hamid Fahmy Mursy (Cairo: Al-hilal, 1981).

☆Mary Flounders Arnett, "Maire Ziyada," Middle Eastern Affairs (August-September 1957).

☆Virginia Woolf, Three Guineas (London: Penguin Books, 1978).

☆Amir Boktor, School and Society in the Valley of the Nile (Cairo: Elias Modern Press, 1936), Joel Beinin and Zackary Lockman, Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954 (Princeton: Princeton University Press, 1987).

☆Ruth F. Woodsmall, the Study of the Role of Women: Their Activities and Organisations in Lebanon, Egypt, Iraq, Jordan and Syria, October 1954-Aguust 1955, directed by Woodsmall with the assistance of Charlotte Johnson (New York: International Federation of Business and Professional Women, 1956).

☆Charles Issawi, Egypt at Mid-Century (London: Oxford University Press, 1954).

☆Giora Eliraz, "Egyptian Intellectuals and Women's Emancipation, 1919, 1939," Asian and African Studies 16 (1982).

☆Soha Abdel Kader, Egyptian Women in a Changing Society, 1899-1987 (Boulder, Colon: Lynne Rienner, 1987).

☆Jona Hammam, "Women and Industrial Work in Egypt: The Chubra el-Kheima Case," Arab Studies Quarterly 2, no.1 (1980) P.J. Vatiokis, The History of Egypt from Muhammad Ali to Saadat

(London: Weidenfeld and Nicolson, 1969).

☆Robert Mabro and Samir Radwan, The Industrialisation of Egypt, 1939-1973: Policy and Performance (Oxford: Clarendon Press, 1976).

☆Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (London: Oxford University Press, 1969).

☆Selma Botman, "Women's Participation in Radical Politics in Egytp, 1939-52," in Khamsin; Women in the Middle East (London: Zed Books, 1987).

☆Ahmed Abdullah, The Student Movement and National Politics in Egypt, 1923-73 (London: Al-Saqi Books, 1985) Valerie J. Hoffman, "An Islamic Activist: Zeinab al-Ghazali," in Women and the Family in the Middle East, ed. Elizabeth Warnock Fernea (Austin: University of Texas Press, 1985).

☆Zeinab al-Ghazali, Ayam min hayati (Cairo: Dar al-shuruq, n.d.).

☆Cynthia Nelson, "The Voices of Doria Shafik: Feminist Consciousness in Egypt, 1940-1960," Feminist issues 6, no.2 (1986): Derek Hopwood, Egypt: Politics and Society, 1945-1981 (London: Allen and Unwin, 1985).

☆Ghulam Nabi Saqib, Modernisation and Muslim Education, Pakistan and Turkey: A comparative Study (Lahore-Islamic Book Service, 1977), Amir Boktor, The Development and Expansion of Education in the United Arab Republic (Cairo: American University of Cairo Press, 1963). Khalid Ikram, Egypt: Economic Management in a Period of Transition (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980).

☆Mahmud A. Fakhsh, "The Consequences of the Introduction and Spread of Modern Education: Education and National Integration in Egypt," Middle Eastern Studies 16, no.2 (1980).

☆Fadwa El Guindi, "Veiled Activism: Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement," Femmes de la Mediterranee Peuples Mediterraneens 22-23 (January-June 1983): Fahim I. Qubain, Educatin and Science in the Arab World (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980).

☆Earl I., Sullivan, Women in Egyptian Public Life (Syracuse, N.Y. Syracuse University Press, 1986), Peter C. Dodd, "Youth and Women's Emancipation in teh U.A.R." Middle East Journal 22, no.2 (1968).

☆Mahmoud Abdel-Fadiol, "Educational Expansion and Income Distribution in Egypt, 1952-57," in The Political Economy of Income Distribution in Egypt, ed. Robert I., Tignor andGouda Abdel-Khalek (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982).

☆John Waterbury, Egypt: Burdens of the Past, Options for the Future (Bloomington: Indiana University Press, 1978).

☆Andre Chedid, From Sleep Ubound, trans. Sharon Spence r(London: Serpent's Tail, 1987), Hisham Sharabi, Neoptriarchy: A Theory of Distored Change in Arab Society (New York: Oxford University Press, 1988).

☆Joel Beinin and Zackary Lockman, Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954 (Princeton: Princeton University Press, 1987).

☆Nazih N.M. Ayubi, "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt: International Journal of Middle East Studies 12, no.4 (1980).

☆Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings," International Journal of Middle East Review 11, no.3 (1979).

☆Farah Azari, ed., Women of Iran: Teh Conflict with Fundamentaliswt Islam (London: Ithaca Press, 1983); Eliz Sanasarian, The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini (New York: Praeger Publishers, 1892); Guity Nashat, ed., Women and Revolution in Iran (Boulder, Colo: Westview Press, 1983); Val Moghedem, "Women, Work and Ideology in the Islamic Republic" International Journal of Middle East Studies 20, no.2 (1988); Patricia J. Higgins, "Women in the Islamic Republic of Iran: Legal, Social, and Ideological Changes," Signs 10, no.31 (1985); Minou Reeves, Female Warriors of Allah (New York: E.P.Dutton, 1988). Ali E. Hilal Dessouku, Islamic Resurgence in the Arab World (New

York: Praeger Publishers, 1982); R. Hrair Dekmejian, Islam in Revolution (Syracuse, N.Y. Syracuse University Press, 1985); Fred Halliday and Hamza Alavi, eds., State and Ideology in the Middle East and Pakistan (New York: Monthly Review Press, 1988); Sheeren Hunter, ed., The Politics of Islamic Revivalism (Bloomington: Indiana University Press, 1988); James P. Piscatori, Islam in the Political Process, ed., Piscatori (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Emmanuel Sivan, Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics (New Haven: Yale University Press, 1985).

☆Ira Marvin Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Harvard Middle east Studies (Cambridge: Harvard University Press, 1967).

bSa'id Abdel Fattah'Ashur, Al-mujtama: al-misri fi'asr al-salateen al-mamaleek (Cairo: Dar al-nahda al-arabiyya, 1962).

☆Abu'Abdullah Muhammad ibn Muhammad al-Abdari ibn al-Hajj, Al-madkhal, 4 vols., 9 Cairo: Al-Matba'a al-misriyya, 1929).

☆S.D. Goitein, "The Sexual Mores of the Common People,: in Society and the Sexes in Medieval Islam, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot (Malibu, Calif: Undena Publications, 1979).

☆De Lacy O'Leary, A Short History of the Fatimid Caliphate (London: K. Paul, Trench, Trubner; New York: E.P. Dutton, 1923).

☆The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montague, 2 vols., ed. Robert Halsband (Oxford: Clarendon Press, 1965).

☆Fatima mernissi, Beyond the Veil (Cambridge: Schenkman, 1975), Roger Owen, The Middle East in the World Economy, 1800. 1914 (London: Methuen, 1981), Charles Issawi, "Egypt since 1800: A Study in Lopsided Development," in An Economic History of the Middle East, 1800-1914, ed. Issawi (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

☆Lutfi al-Sayyid Marsot, Egypt in the Reign of Muhammad Ali (Cambridge: Afaf Cambridge UniversityPress, 1984).

☆Judith E. Tucker, Women in the Nineteenth-Century Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

☆Mona Hammam, "Women and Industrial Work in Egypt: The Chubra el-Kheima Case," Arab Studies Quarterly 2, no.1 (1980): Moustapha Fahmy, La Revolution de l'industrie en Egypt et ses consequences sociales au XIXe siecle (1800-1850) (Leiden: F.J. Brill, 1954), Judith E. Tucker, "Decline of the Family Economy in Mid-Nineteenth Century Egypt," Arab Studies Quarterly 1, no.3 (1979).

☆E., Tucker, "Egyptian Women in the Work Force: An Historical Survey,: Judith Middle East Research and Information Projects, no.50 (1976).

☆J. Heyworthe-Dunne, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt (London: Frank Cass, 1968).

☆Muhammad Kamal Yehya, Al-judur al-tarikhiyya li tahirir al-mar'a al-misriyya: fi al-asr al-hadith (Cairo: Al-hayy'a al-misriyya al-ama a-lil-kutub, 1983), Jamal Mohammed Ahmed, The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism (London: Oxford University Press, 1960), Yacoub Artin, L Instruction publique en Egypte (Paris: Ernest Leroux, 1890).

☆Laverne Kuknke, "The Doctoress' on a Donkey, Women Health Officers in Nineteenth-Century Egypt," Clio Medica 9, no.3 (1974): Mai Ziadeh, 'Aisha Taymour (Beirut: Mu'assassat nufal, 1975).

☆Mary Louisa Whately, Child-Life in Egypt (Philadelphia: Americna Sunday-School Union, (1866).

☆Anourar Abdel Malek, Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left, and Social Change under Naseer, trans. Charles Lam Markmann (New York: Random House, 1968).

☆Fritz Steppat, "National Education Projects in Egypt before the British Occupation," in Beginnings of Modernisation in the Middle East, ed. William Polk and Richard I., Chambers (Chicago: University of Chicago Press, 1968) Charles Vial, "Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873), pecurseur du feminisme enR. Egypte, "Maghreb Machrek 87 (January-March 1980).

☆Robert I. Tignor, Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882. 1914 (Princeton: Princeton University Press, 1966).

☆Elizabeth Cooper, The Women of Egypt (Westport, Conn: Hyperion Press, (1914); rpt. 1981).

☆The Emancipation of the Turkish Woman (Paris): UNESCO, (1962), Davis, The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918A. Afetinan Fanny (New York, Greenwood Press, 1986).

☆Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt (New York: Russell and Russell, 1933), Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), Peter Gran, Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840 (Austin: University of Texas Press, 1979).

☆Byron D. Cannon, "Nineteenth-Century Arabic Writing on Women and Society: The Interim Role of the Masonic Press in Cairo. Al-Lata'if 1885-1895," International Journal of Middle East Studies 17, no.4 (1985): Leila Ahmed, Edward William Lane and British Ideas of the Middle East in the Nineteenth Century (London: Longman, 1978).

☆Qassim Amin, Tahrir al-mar'a, in Al-a'ma al-kamila li Qassim Amin, 2 vols., ed. Muhammad 'Amara (Beirut: Al-mu'assasa al-arabiyya lil-dirasat wa'l-nashr, 1976).

☆Mukhtar Tuhami, Thalath Ma'ariq fikriyya: al-sahafa wa'l fikr wa'l-thawra (Cairo, 1976).

☆A.B. De Guerville, New Egypt (London: William Heinemann, 1906).

☆Beth Baron, "Unveiling in Egypt: Fashion, Seclusion, and Change" Unpublished paper).

☆☆☆